CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

A Oleira Ciumenta

editora brasiliense

A Oleira Ciumenta

Claude Lévi-Strauss

Digitalizado, revisado e formatado por: Kátia

PDL
Projeto Democratização da Leitura
www.portaldetonando.com.br

Escrito entre dezembro de 1983 e abril de 1985, *A Oleira Ciumenta* é o mais recente trabalho de Lévi-Strauss. Neste livro ele percorre todo o pensamento mítico do continente americano, analisa a figura da ceramista (a oleira) e as relações deste seu ofício com a personalidade humana, em especial com o ciúme. Mostra a distância que separa a análise estrutural e a psicanálise de Freud no estudo dos mitos. Em outros momentos se alia a Freud e critica Jung. Assim, polemiza e faz o caminho inverso dos psicanalistas: interpreta as teorias destes à luz de costumes e conceitos existentes há milhares de anos nas comunidades indígenas americanas.

Tradução de Beatriz Perrone-Moisés

brasiliense

Copyright © Librairie Plon, 1985.
Título original: La Potière Jalouse.
Copyright ©da tradução: Editora Brasiliense S.A., para publicação e comercialização no Brasil.
Ilustração de capa:
Codex de Dresden, p. 74, reproduzindo um mito dos antigos Maias (segundo a edição fac-similar *âe AkademischeDruck-u. Verlagsanstalt,* Graz, Áustria e com autorização).

Capa:
João Baptista da Costa Aguiar

Revisão:
Mario R. Q. Moraes
Carlos Tomio Kurata

Editora Brasiliense S.A.
R. General Jardim, 160
01223 - São Paulo - SP
Fone (011) 231-1422

índice

Introdução 9
Um mito jivaro 23
A cerâmica, "arte ciumenta" 34
Mitos de Engole-vento na América do Sul 48
Forno do oleiro e fogo de cozinha 66
Mitos de Engole-vento na América do Norte 80
Avidez oral e retenção anal 93
O Preguiça, símbolo cosmológico 111
Em busca de zoemas 124
Os andares do mundo 148
Excrementos, meteoros, corpo despedaçado 161
Demiurgos californianos 179
Mitos em garrafa de Klein 197
Natureza do pensamento mítico 214
"Totem e Tabu" versão jivaro 229
Referências 255
Bibliografia 270

índice das ilustrações

Fig. 1. O Engole-vento sul-americano *Nyctibius grandis* (segundo Brehm, 1891, vol. 2, p. 230) 54
Fig. 2. O Engole-vento norte-americano *Chordeiles minor* (segundo Brehm, 1891, vol. 2, p. 227) 82
Fig. 3. O Preguiça *Bradypus tridactylus* (segundo Brehm, 1890, vol. 2, p. 647) 99
Fig. 4. O Preguiça *Choloepus didactylus* (segundo Vogt, 1884, fig. 240, p. 496) 106
Fig. 5. O Bugio vermelho *Alouatta* (antigamente *Mycetes) seniculus* (segundo Vogt, 1884, fig. 14, p. 50) 113
Fig. 6. O Bugio negro *Alouatta* (antigamente *Mycetes) niger* (segundo Brehm, 1890, vol. 1, p. 205) 154
Fig. 7. A garrafa de Klein 199

IIplv (j.èv yàp Çtóscncov *ènl* /Bovt <pGV áv0p<ú7ta>v
vóaçtv ikep TE xaxcõv xat arep x a^^o ío roSvoio
voóacov T' ápYaXéwv aí T" ávSpácn Xíjpaç gScoxav.
"AXXà yuvr) xeípeaai 7Cí6ou fíÍY<x 7rõ[i' áçeXoüaa
laxéSaa', áv6pc!>7toi<n 8' è^oaxo x-í)8ea Xuypá.

"Antes a raça humana vivia na terra livre das penas, da dura fadiga, das doenças dolorosas, que aos homens trazem o trespasse. Mas a mulher, tirando com as mãos a grande tampa do jarro, dispersou-as pelo mundo e preparou para os homens tristes inquietações."

(Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, v. 90-95)

Introdução

Traços da personalidade associados à prática de um ofício. Exemplos europeus. Na ausência de especializações profissionais, essas correspondências obedecem a outros critérios. As crenças européias não consideram o ceramista. Explicações possíveis para essa lacuna, que este livro se propõe a preencher. Enumeração dos problemas abordados.

Voltando de navio dos Estados Unidos, em 1947, às vezes eu conversava no convés com um regente de orquestra francês que acabara de dar alguns concertos em Nova Iorque. Um dia ele me disse que, ao longo de sua carreira, observara que o temperamento dos músicos geralmente afina com o timbre de seus instrumentos e o modo de tocá-los, e, para se dar bem com a sua orquestra, o maestro deve levar isso em conta. Assim, acrescentou, em qualquer país em que estivesse, podia prever que o oboísta seria fechado e suscetível, o trombonista, expansivo, bem-humorado e jovial...

Essa observação, como todas as que estabelecem relações entre esferas que, em princípio, nada leva a aproximar, chamou-me a atenção. Desde sempre, o pensamento popular se dedica à descoberta desse tipo de analogia: uma atividade mental na qual se percebe um dos móveis básicos da criação mítica.

Em suma, aquele maestro estava recuperando, na sua área, crenças antigas e difundidas, que afirmam uma homologia entre dois sistemas: o das ocupações profissionais e o dos temperamentos. Ainda hoje, podemos nos perguntar se essas crenças são totalmente arbitrárias, ou até que ponto podem estar baseadas num fundo de experiência e observação. •

Há quase um século, Sébillot se debruçou sobre essa questão. Seu livro *Legendes et curiosités des métiers* faz um inventário dos traços da personalidade associados, pela tradição, ao exercício de diversos tipos de profissões. Esses traços pertencem a três categorias. A primeira é o aspecto físico: talvez porque trabalhassem sentados ou de cócoras, imaginava-se os tecelões e alfaiates defeituosos ou doentes. Nos contos bretões, o alfaiate é geralmente corcunda, vesgo e de cabeleira ruiva. Os açougueiros, por sua vez, eram vistos como fortes e saudáveis.

Os ofícios também eram classificados segundo critérios morais. De modo praticamente unânime, o velho folclore europeu acusa de ladrões os tecelões, alfaiates e moleiros, que recebem matéria-prima — fio, tecido ou grão — e são suspeitos de desviar uma certa quantidade dela antes de devolvê-la transformada em tecido, roupa ou farinha. Essas três categorias eram acusadas de fraude em relação à quantidade dos produtos, enquanto os padeiros — que tinham a reputação de ser emissários ou até mesmo proprietários de prostíbulos — eram suspeitos de colocar à venda produtos de qualidade duvidosa, disfarçada pela apresentação.

E, finalmente, a cada categoria de artesão eram atribuídas certas características psicológicas: os alfaiates seriam arrogantes e medrosos, e também espertos e sortudos, como os sapateiros, que seriam zombadores,

brincalhões e alegres; os açougueiros, briguentos e orgulhosos,, os ferreiros, vaidosos, os lenhadores, grosseiros e desagradáveis, os barbeiros, tagarelas, os pintores de parede, beberrões e sempre bem-humorados, etc.

Sébillot cita um ditado que resume essas crenças e introduz ainda algumas variantes: "Se existissem cem padres que não fossem gulosos, cem alfaiates que não fossem alegres, cem sapateiros que não fossem mentirosos, cem tecelões que não fossem ladrões, cem ferreiros que não fossem sedentos e cem velhas que não fossem faladeiras, o rei poderia ser coroado sem medo".

Para explicar a expressão inglesa *As mad as a hatter,* "louco como um chapeleiro", recorreu-se aos distúrbios mentais provocados pelos produtos químicos utilizados no tratamento das peles. Racionalização ou não, fica claro que em todos os casos considerados o pensamento popular pretende estar baseado na experiência, mas também utiliza diversas formas de equivalência simbólica que são da ordem da metáfora. Nem sempre é fácil descobrir o verdadeiro ponto de partida. "Os Gregos, escreveu Montaigne, acreditavam que as tecelãs eram mais quentes do que as outras mulheres, devido ao seu ofício sedentário, sem muito exercício físico." Mas ele próprio tinha outra opinião: atribuía esse temperamento à "agitação que seu trabalho lhes dá", isto é, ao movimento das pernas para acionar os pedais do tear. A América pré-colombiana não possuía o tear com pedais, e, no entanto, os Astecas faziam a mesma associação entre tecelagem e lascívia, encarnada pela deusa lunar Tlazolteotl. Entre os Maias, a deusa das tecelãs, Ixchtel, presidia à gestação dos bebês, função que os Bella Coola do oeste do Canadá atribuíam em seus mitos aos carpinteiros. Os índios

Tzotzil do sul do México, parentes dos Maias, tinham aparentemente as mesmas idéias que os Ástecas, mas relativas a uma fase anterior da indústria têxtil: no solstício de inverno, as avós ensinavam as jovens a fiar, para incitá-las a serem boas parceiras sexuais para os seus maridos.

* * *

Nas sociedades estudadas pelos etnólogos, a especialização profissional é muito menos acentuada do que — há séculos, se não há milênios — nas sociedades da Europa, do Oriente e do Extremo Oriente. Entretanto, percebe-se nelas o mesmo gosto pelas correspondências, apenas transpostas para outros registros. Ás correspondências são, neste caso, estabelecidas entre aparência fisica e temperamento, de um lado, e filiação clânica, origem suposta e local de residência, de outro. Os habitantes das ilhas do estreito de Torres, que separam a Austrália da Nova Guiné, distribuíam-se em clãs com nomes de animais, e afirmavam que havia uma semelhança física e moral entre os membros do clã e seu animal epônimo. Na América do Norte, os Ojibwa acreditavam que os membros do clã do Peixe, geralmente imberbes e carecas, viviam muito; que os cabelos dos membros do clã do Urso eram longos, fortes e não ficavam grisalhos, e seu temperamento era colérico e belicoso; as pessoas do clã do Grou, por sua vez, caracterizavam-se pela bela voz, e desse clã saíam os bons oradores. No sudeste dos Estados Unidos, os Creek também atribuíam ao clã os hábitos de seu animal epônimo, ou então relacionavam-no às características geográficas ou ao nome do *habitai* do animal. Assim, mesmo nas sociedades onde a diferenciação entre as ocupações profissionais não

era suficiente para permitir sua assimilação a espécies sociais distintas, os grupos constituídos em outras bases se autodefiniam, ou eram definidos pelos outros, segundo modelos naturais.

Na América do Sul, região do mundo a que dedicaremos a maior parte de nossa atenção neste livro, vários povos, sobretudo da família lingüística Karib, dão nomes de animais aos povos estrangeiros, e lhes atribuem uma aparência física, um caráter e um comportamento de acordo. O povo dos Sapos tem pernas longas e ventre inchado, o dos Bugios tem barba, etc. Os Waiwai, membros da família Karib de que trataremos mais adiante *{infra:* 121,157), explicam as diferenças entre as espécies animais, entre animais e humanos e entre as várias tribos por meio de uma série de combinações e dosagens. No princípio, alguns dos seres destinados a se tornarem animais casaram-se entre si, ou com futuros humanos. Havia então pouca diferenciação entre os seres. Das uniões entre animais virtuais, entre estes e humanos virtuais, ou ainda entre estes últimos, nasceram espécies mais diferenciadas, e assim por diante. De modo que as atuais espécies humanas e animais — espalhadas sobre a mesa, por assim dizer, como cartas de um jogo de paciência — dão a imagem, enfim completa, do grande jogo da criação. Nessa gênese, cada etapa é analisada e comentada, para justificar as características próprias e os hábitos distintivos de cada espécie, a correspondência entre o comportamento e o temperamento de cada grupo humano e o seu *pedigree.* A união entre quadrúpedes machos e abutres fêmeas produziu os índios sedentários. A de gambás machos e mulheres humanas, índios caçadores de aves de grande porte. Quatis machos e abutres fêmeas deram origem às tribos estrangeiras. Entre estas últimas, as que foram geradas por araras

machos e abutres fêmeas são mais fortes do que os Waiwai. Algumas cutias macho geraram índios que, além de estrangeiros, são selvagens e sobretudo cruéis.

Essas teorias, que poderíamos chamar de evolucionistas, não são raras na América do Sul. Porém, como observou Tastevin em relação aos Kashinawá, índios do alto Juruá de quem falarei várias vezes, "ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens e não os homens dos animais". O mesmo ocorre com os Guarayo do rio Madre de Dios: para eles, certas espécies, consideradas as mais nocivas, são transformações diretas de humanos. Outras provêm de humanos através de uma série de intermediários: a tartaruga terrestre descende do macaco, e o macaco do homem. O tapir e a cutia descendem de espécies vegetais. Os Surara, que vivem no extremo norte do Brasil, dizem, ao contrário, que o tapir era um macaco-aranha que caiu de uma árvore e não conseguiu mais subir, e que os porcos-do-mato eram antigamente cuxiús.

As aproximadamente vinte tribos da bacia do Uaupés, pertencentes à família lingüística Tukano, mantêm relações muito especiais. Em primeiro lugar, cada clã de uma tribo só pode se casar com um clã correspondente em outra tribo. Além disso, cada tribo se considera descendente de um ancestral animal, do qual conserva certos traços característicos. Para uma delas, os tapires são "sogros", os queixadas e as pacas são duas espécies de"esposas estrangeiras", e as cutias são "genros". Todos esses animais falam dialetos correspondentes à sua posição na rede das alianças intertribais: o tapir fala tukano, a paca fala pirá-tapuya, etc. As características respectivas do mundo natural e do mundo social refletem uma à outra, pois se os grupos humanos apresentam traços animais, esses tra-

ços correspondem menos a propriedades objetivas do que a valores, por assim dizer, filosóficos e morais. Os Tukano classificam os animais de acordo com o tipo de *habitai,* o modo de locomoção, a cor e o cheiro. Os dois primeiros critérios estão relacionados à experiência, ao passo que os outros remetem a valores simbólicos. Os animais projetam suas características empíricas sobre os grupos humanos que se consideram seus descendentes, e esses grupos humanos projetam sobre o mundo animal o seu sistema de valores e suas categorias.

Nesse ponto, as classificações por cheiro são particularmente interessantes. E, aliás, não são exclusivas da América: basta lembrar o calendário de cheiros dos habitantes das ilhas Andaman. Segundo os Desana do Uaupés, o cheiro pode estar ausente ou presente, e, neste último caso, pode ser bom ou ruim. Mas, continua o autor de quem tomo emprestadas estas observações, "o conceito de cheiro não se restringe à mera experiência sensorial. Inclui algo que poderíamos chamar de um 'ar', uma vaga sensação de atração, repugnância ou temor. Os Desana expressam isso claramente quando dizem que o cheiro não é sentido apenas pelo nariz, mas constitui uma forma de comunicação que envolve o corpo todo".

Ainda na América do Sul, um outro sistema de classificação pelo cheiro — a palavra tem aqui uma acepção mais ampla do que o mero sentido do olfato — foi bem descrito e analisado em relação a um grupo da família Jê, diferente dos Tukano em todos os aspectos, os Suyá. Esses índios não se contentam em atribuir características, distintivas aos moradores das casas longas que formam as suas aldeias: gente de cabelo fino e liso como o dos brancos, gente de cabelo bonito e bem preto, gente alta, gente que sempre está em ati-

vidade, gente que tem uma relação especial com a chuva, etc. Aplicam às espécies vegetais e animais, assim como aos humanos, segundo o sexo, a idade e a funções políticas, uma classificação por cheiro composta de quatro categorias. O pesquisador, de língua inglesa, as traduz por *strong orgamey, pungent, bland* e *rotten.* O que seria, aproximadamente, em português, "forte ou curtido", "picante, ou aromático", "doce" e "podre". Essas classes de cheiros correspondem menos a categorias sensoriais do que a valores morais (nós mesmos não falamos, quase sempre no sentido figurado, de "odor de santidade" e, quando paira um perigo, não dizemos "isto não está cheirando bem"?). Como escreve ainda o mesmo autor: "O cheiro é mais um modo de exprimir a potência, a força ou a periculosidade do que um modo de classificação 'objetiva'. (...). Os termos que designam os cheiros no sentido olfativo (...) remetem a uma infinidade de qualidades e estados, e ao mesmo tempo a estímulos ao olfato"; de modo que "os cheiros pertencem simultaneamente ao mundo natural e ao mundo social".

Outros povos sul-americanos classificam os seus clãs, ou os de seus vizinhos, de acordo com características mais ou menos imaginárias: surdos, mudos, gagos, os que falam alto demais, ou depressa demais, num tom agradável, de modo desrespeitoso, etc. Os Sikuani dos *llanos* da Venezuela atribuem muitas vogais nasalizadas a seus vizinhos, os Saliva, que segundo os mitos refugiaram-se num forno de barro quando veio o dilúvio, ao passo que eles, os Sikuani, conseguiram flutuar sobre uma jangada, e têm muitas vogais orais. Essa oposição entre fonemas escuros e fonemas claros também pode ser encontrada na Austrália, onde se considera que os Yalbiri ou Lander Walbiri falam "alto" ou "claro", isto é, com consoantes

não agrupadas, ao passo que os outros grupos falam "pesado" ou "fechado".

* * *

A obra de Sébillot demonstra, a seu modo, que em nossas sociedades também existia — talvez ainda exista — uma tendência a tratar as categorias sociais como espécies naturais. Mas ao mesmo tempo coloca uma questão. Entre os mais de trinta ofícios listados, não se encontra nenhuma menção ao ceramista. E, no entanto, a cerâmica é, ao lado da tecelagem, uma das grandes artes da civilização. Há milênios, sob todas as suas formas — barro esmaltado ou não, faiança, porcelana — a cerâmica está presente em todos os lares, humildes ou aristocráticos. Tanto que os antigos egípcios diziam "meu pote" para dizer "meu bem", e nós mesmos, quando falamos em reparar danos de qualquer espécie, ainda dizemos "pagar os vasos quebrados".*

Como explicar essa ausência? Seria uma lacuna na documentação do autor, ou será que seremos obrigados a admitir que o (ou a) ceramista não tinha realmente um lugar especial no inventário das idiossincrasias profissionais? Considerando a sua erudição e a sua seriedade, é pouco provável que Sébillot tivesse deixado de levar em consideração observações disponíveis, e para confirmar nossa segunda hipótese, lançaremos mão de dois tipos de considerações.

Nas sociedades européias tradicionais, o ofício de ceramista costumava ser exercido por grupos, e não por indivíduos isolados. Havia famílias de ceramistas

(*) A expressão francesa é *payer les pots cusses.* (N. T.)

em que todos — literalmente — punham a mão na massa. Ou então as oficinas de cerâmica, às vezes grupos de oficinas, decidiam instalar-se fora da cidade, perto dos bancos de argila necessários para a sua indústria. Nesses casos, os ceramistas formavam uma pequena sociedade distinta da comunidade aldeã, e não encarnavam uma função personalizada e bem definida no seio dessa comunidade. Ao contrário do que acontecia em relação ao ferreiro, ao sapateiro e ao seleiro, não se ia até o ceramista para consertar um utensílio ou encomendar um novo. O ceramista levava os seus produtos para o mercado ou para a feira, ou utilizava um intermediário para isso. As ocupações normais, a vida de todos os dias não faziam com que as pessoas entrassem em contato direto com ele.

Em segundo lugar, podemos nos perguntar se, ao contrário da antiga China, onde o ferreiro e o ceramista eram colocados quase no mesmo nível, o trabalho do ceramista não seria, no pensamento popular europeu, uma espécie de "réplica de segunda classe" do trabalho da forja. Nesse caso, todos os valores mágicos e místicos teriam sido concentrados apenas no último, quando poderiam — os fatos americanos são prova disso — ter sido investidos no primeiro. A forja e a cerâmica são as duas grandes artes do fogo, mas, além de a argila se encontrar a uma profundidade menor do que o minério, as temperaturas necessárias são muito diferentes, e o trabalho do ceramista constitui, definitivamente, um espetáculo pouco heróico quando comparado ao do ferreiro.

Em outras partes do mundo, a cerâmica e a forja são freqüentemente associadas. Na África, as etnias às vezes têm funções artesanais distintas, e nisso se assemelham a castas; lá existem sociedades em que a mesma etnia exerce os ofícios de ceramista e ferreiro. Há

também castas endogâmicas, onde os homens são ferreiros e as mulheres ceramistas. Entre alguns povos do norte da Ãsia, o ferreiro e o ceramista, que lidam com substâncias materiais, são associados em oposição ao xamã, que manipula uma substância espiritual.

Também da Ãsia, mas do sul, poderia vir outra confirmação. Na mitologia proto-indochinesa do Vietnã central, o Engole-vento *tem* um lugar de honra, tanto como pássaro ferreiro, emissário do Trovão, quanto como pássaro rizicultor: sabe fazer boas colheitas, e pode encher a barriga, razão pela qual tem um nome que significa "aquele que come até ficar satisfeito". Veremos que os mitos sul-americanos associam o Engole-vento à origem do barro para cerâmica. Portanto, os mitos proto-indochineses promovem o Engole-vento — da cerâmica à metalurgia — e, ao mesmo tempo, a avidez que os mitos sul-americanos lhe atribuem, como veremos, adquire uma conotação positiva em vez de negativa. Mas a interpretação aqui esboçada requer cautela. Pois se, como acreditam diversos estudiosos, os montanheses do Vietnã consideram o Engole-vento como um mestre ferreiro porque o seu grito soa, para eles, como um martelo batendo no metal, seria desnecessário recorrer a outras considerações.

Os povos das florestas e savanas da América tropical, a quem este livro se dedica especialmente, não conheciam o trabalho do metal. Suas artes do fogo se limitavam à cozinha e à cerâmica. Talvez por isso tenham investido nelas a noção, ainda livre, de um combate cósmico, que de certo modo prenuncia aquele em que o ferreiro arranca o fogo do céu para colocá-lo a serviço dos humanos.

Nos quatro volumes das *Mythologiques* mostrei que, na América, é o fogo de cozinha que está em jogo

no combate entre o povo de baixo e o povo de cima. Veremos agora que, para os mesmos índios, a argila, que também tem de ser cozida e, portanto, também requer o fogo, é o que está em jogo em um outro combate, desta vez entre um povo celeste e um povo da água ou do mundo subterrâneo. Testemunhas passivas dessa luta, os humanos são, por acaso, os beneficiados. Ou então os humanos encontram o povo da água, de quem recebem a cerâmica, com certas condições e riscos.

A idéia de que o ceramista e os produtos de sua indústria desempenham um papel mediador entre as forças celestes e as forças terrestres, aquáticas ou subterrâneas, pertence a uma cosmogonia que não é exclusiva da América. Citarei apenas um exemplo, proveniente, e não por acaso, da antiga mitologia japonesa, baseada num conjunto de crenças e representações cujos vestígios talvez tenham subsistido nos dois lados do Pacífico.

Lê-se no *Nihongi* que o imperador Jimmu Tennô, o primeiro de uma linhagem de origem divina a possuir a natureza humana, teve um sonho após partir de Kyushu para conquistar Yamato. Uma divindade celeste prometeu-lhe a vitória se, com a argila proveniente do topo do monte Kagu — a meio caminho entre o mundo de cima e o mundo de baixo —, ele fabricasse oitenta tigelas e outros tantos jarros sagrados para oferecer um sacrifício aos deuses do céu e da terra. Mas o barro para cerâmica não se obtém sem percalços, e os mitos americanos confirmam isso. Havia bandidos (entenda-se povos inimigos) barrando a estrada para a montanha. Dois companheiros do imperador disfarçaram-se como um casal de camponeses, e os bandidos deixaram que passassem sem problemas. Trouxeram a argila, o imperador fabricou as tigelas e

jarros estipulados, e ofereceu um sacrifício aos deuses do céu e da terra junto à nascente de um rio. Testes de adivinhação confirmaram a promessa celeste. Esses testes são especialmente interessantes para os americanistas, pois apresentam uma curiosa semelhança com a pesca chamada "com veneno" ou "tinguijada", praticada tanto na América do Sul quanto no sudeste asiático.

Entretanto, minha intenção aqui não é realizar um estudo comparativo da ideologia da cerâmica em todo o mundo. Este livro, consagrado a mitos das duas Américas, coloca e tenta resolver três problemas que enumero a seguir, não na ordem em que aparecem, mas na de generalidade crescente. Um dos problemas diz respeito à etnografia. Tentarei trazer à luz analogias tanto de estrutura quanto de conteúdo, entre mitos provenientes de regiões muito distantes entre si: o sul da Califórnia e, no outro hemisfério, a região leste dos Andes, começando pelos Jivaro, ao norte, e indo até as tribos do Chaco, no sul, passando pelos Kampa, Machiguenga e Tacana. É como se nas duas Américas, acompanhando as montanhas, houvesse uma trilha arcaica, ao longo da qual tivessem sido depositados vestígios das mesmas crenças e das mesmas representações. Um outro problema, com o qual se inicia este livro, e que começou a ser estudado em um curso no Collège de France, em 1964-1965 (cf. *Minhas palavras:* pp. 107-109), diz respeito à lógica dos mitos. Partindo de um mito bem localizado e que parece, à primeira vista, relacionar por capricho termos absolutamente heteróclitos, seguirei passo a passo as observações, as inferências empíricas, os julgamentos analíticos e sintéticos, os raciocínios explícitos e implícitos que explicam essas ligações. O terceiro problema ocupa os últimos capítulos, que tratam do pensamento mítico em

geral, mostram a distância que separa — nesse e em outros pontos — a análise estrutural e a psicanálise e, finalmente, indagam se o pensamento mítico, longe de representar um modo ultrapassado da atividade intelectual, não estaria presente todas as vezes que o espírito se pergunta o que é a significação.

Capítulo 1

Um mito jivaro

Um mito jivaro e suas variantes. Teoria do amorfo. Mulher e cerâmica. Enunciado do primeiro dos problemas que constituem o objeto deste livro.

Famosos encolhedores de cabeças, os índios Jivaro já não praticam essa arte, mas são algumas dezenas de milhares, e ainda vivem na fronteira entre o Equador e o Peru, nas encostas orientais dos Andes e em seu sopé.

Os Jivaro contam em um de seus mitos que o Sol e a Lua, que eram humanos, viviam antigamente na Terra e dividiam a mesma casa e a mesma mulher. Ela se chamava Aoho, isto é, Engole-vento, e gostava do abraço quente do Sol, mas tinha medo do contato com Lua, cujo corpo era muito frio. Sol resolveu fazer ironias sobre essa diferença. Lua, humilhado, subiu para o céu agarrando-se a um cipó, e ao mesmo tempo soprou sobre Sol, eclipsando-o. Quando os dois maridos desapareceram, Aoho se sentiu abandonada. Tentou seguir Lua até o céu, levando um cesto cheio da argila que as mulheres usam para fazer cerâmica. Lua percebeu, e para se ver livre dela de uma vez por todas cortou o cipó que unia os dois mundos. A mulher caiu

com o seu cesto, a argila se espalhou sobre a Terra, e hoje pode ser encontrada em vários lugares. Aoho se transformou no pássaro que tem o seu nome, e a cada lua cheia, pode-se ouvir o seu lamento, chorando pelo marido que a abandonou.

Mais tarde, o Sol também subiu para o céu, usando um outro cipó. Mas, mesmo lá no alto, a Lua continua a fugir dele, os dois nunca caminham juntos e não podem se reconciliar. Por isso o Sol só pode ser visto de dia, e a Lua de noite.

"Se", diz o mito, "o Sol e a Lua tivessem entrado em acordo para compartilhar a mulher, em vez de cada um querê-la só para si, entre os Jivaro os homens também poderiam ter uma mulher em comum. Mas, como os dois astros ficaram com ciúmes um do outro e brigaram pela mulher, os Jivaro sempre sentem ciúme e não param de se desentender por causa das mulheres que querem ter."

A argila que serve para fabricar os recipientes destinados às festas e aos rituais provém da alma de Aoho, e as mulheres vão apanhá-la nos lugares onde caiu, enquanto Aoho se transformava em Engole-vento.

O etnólogo finlandês Karsten, que registrou essa versão no início do século, publicou também uma outra, que difere da primeira em três pontos básicos: 1) o Sol não aparece; 2) a mulher Aoho, .esposa de Lua apenas, provoca a ira e a partida do marido porque guarda para si os melhores pedaços das abóboras que ele mandou que ela cozinhasse; 3) quando Lua corta o cipó por meio do qual sua mulher tentava chegar até ele no céu, são as abóboras, que ela traz no cesto, em vez de argila, que se espalham e dão origem às plantas alimentares atualmente cultivadas pelos índios.

Uma terceira versão, que se deve ao mesmo pesquisador, provém dos índios Canelo de língua qué-

chua, vizinhos dos Jivaro, e que sofreram a sua influência. Antigamente, dizem, o Engole-vento era uma mulher que não conhecia Lua, mas era visitada por ele todas as noites. Para saber quem era o seu amante misterioso, ela marcou-lhe o rosto com jenipapo (uma fruta cujo sumo fica escuro em contato com o ar). Não conseguindo limpar as marcas, e com vergonha por ter sido reconhecido, Lua subiu ao céu, e a mulher, transformada em Engole-vento, geme todas as noites, censurando o marido por tê-la abandonado.

Um missionário jesuíta, o padre J.-M. Guallart, publicou uma versão curta que engloba em um único relato as duas primeiras versões de Karsten, embora modifique os protagonistas e suas relações. Em vez de dois homens casados com uma mulher, temos aqui um homem, Lua, casado com duas mulheres. Uma delas não se dá muito bem com ele. Um dia, ele pede a ela que vá à roça colher abóboras bem maduras, mas ela faz uma sopa, come sozinha e traz apenas três abóboras verdes para o marido. Ele fica furioso e sobe para o céu por uma corda de algodão. A mulher vai atrás dele, mas ele solta a corda, ela cai e se esparrama pelo chão, em forma de argila mole. É a origem da terra para cerâmica.

A mesma intriga se encontra em uma versão dos Shuar, uma tribo Jivaro, mas enriquecida com um detalhe suplementar: a mulher estava levando para o céu um cesto cheio de louça, e quando caiu, a louça quebrou e se transformou em argila de má qualidade, ao passo que o corpo da vítima se transformou em argila boa.

Há alguns anos, Ph. Descola obteve uma outra versão dos Achuar (parentes próximos e vizinhos dos Jivaro; não devem ser confundidos com os Shuar). Antigamente, dizem, era sempre dia porque.os irmãos Sol

e Lua viviam juntos na Terra. O dia e a noite começaram a se alternar quando Lua subiu para o céu. Ele era casado com Auju *{Nyctibius granais,* um Engolevento americano) que comia todas as abóboras maduras *yuwi* (Karsten *yui: Cucurbita máxima)* e só deixava as verdes para ele. Lua pegou a gulosa de surpresa, mas ela tinha costurado os lábios com o espinho da palmeira *chonta* e alegou que não poderia ter comido todas as abóboras com uma boca tão pequena. Lua, porém, não se deixou enganar, e subiu ao céu pelo cipó que então unia os dois mundos. Auju seguiu-o, e ele mandou o esquilo *wichink (Sciurus* sp.) cortar o cipó. "De susto, (a mulher) começou a defecar por toda parte, e cada excremento se transformou em um banco de argila para cerâmica *nuwe.* Auju virou um pássaro e Lua tornou-se o astro da noite. Quando se ouve o gemido característico de Auju, nas noites de lua, é ela chorando porque o marido a abandonou. Desde aquela época, a abóbada celeste ergueu-se consideravelmente, e como não há mais cipó, é impossível ir passear no céu."

Durante uma investigação feita entre os Jivaro, em 1930-1931, M. Stirling descobriu que os mitos registrados anteriormente e publicados por diversos autores são, na verdade, fragmentos de uma longa Gênese indígena cuja lembrança já estava, naquela época, praticamente perdida. Stirling conseguiu, no entanto, obter alguns elementos de um velho, que fez um relato dramático "acompanhado de toda uma gesticulação, pantomimas e modulações vocais, e muito emocionado". O informante reconhecia que sua memória costumava falhar, dizia que a história era muito longa, e que só era capaz de recordá-la em linhas gerais. Outros fragmentos apareceram posteriormente no trabalho de P. Guallart, e principalmente no vasto *corpus*

das tradições shuar publicadas pelo padre Pellizzaro e seus colaboradores das missões salesianas.

Voltarei a esse mito capital. Por enquanto, apenas resumirei o episódio que corresponde às versões já citadas.

No início dos tempos, só existiam o criador Kumpara e sua mulher, Chingasa. Tiveram um filho, Etsa, o Sol. Um dia, enquanto ele dormia, o pai colocou um pouco de barro na boca e soprou-o sobre Etsa. O barro se transformou em uma mulher, Nantu, a Lua, com quem Etsa podia se casar, já que não era sua irmã de sangue. Não há dúvida de que esse relato é uma reminiscência bíblica: os primeiros contatos dos Jivaro com os espanhóis remontam ao século XVI, e os missionários jesuítas se estabeleceram entre eles a partir do século XVII. A seqüência retoma os temas resumidos acima.

Auhu, o Engole-vento — aqui um homem com hábitos noturnos — apaixonou-se pela Lua e tentou, em vão, seduzi-la. Etsa também cortejou-a sem sucesso. Cansada de seus assédios, Lua aproveitou enquanto ele estava ocupado pintando o rosto de vermelho para subir ao céu. Lá, pintou-se de negro, para que seu corpo se tornasse a noite. E seguiu o seu caminho, subindo como uma onça pela abóbada celeste.

Auhu a viu fugir e resolveu tentar a sua sorte. Começou a subir ao céu por um cipó pendurado. Mas a Lua cortou o cipó, "que caiu e se emaranhou em todas as árvores da floresta, assim como está até hoje". No céu, Nantu, a Lua, fabricou uma criança de argila, à qual se dedicava inteiramente. O ciúme de Engole-vento foi crescendo, e ele fez a criança em pedaços, que viraram a Terra. Etsa, o Sol, teve mais sorte do que o rival, conseguiu chegar ao céu e se casar com Lua. O nascimento de seus filhos, suas aventuras e as

dos pais ocupam o resto do relato. Posteriormente, em circunstâncias de que falarei mais adiante, Lua fica soterrada, e é salva por Engole-vento, que a lança ao céu, perdendo-a novamente, e.desta vez em caráter definitivo. Desde então, quando há luar, o pássaro, inconsolável, chama a sua bem-amada.

* * *

Antes de analisar esses mitos em profundidade, devemos dedicar algum tempo a uma discrepância entre as versões, que ora pretendem explicar a origem da argila para cerâmica, ora a das abóboras cultivadas, ou a dos cipós da floresta.

As cucurbitáceas são plantas rasteiras ou trepadeiras, e nesse particular se assemelham ao cipó. Além disso, apesar de serem cultivadas, mantêm-se próximas das espécies selvagens. Os Jivaro Aguaruna inclusive dão às cucurbitáceas selvagens o nome de *yuwish*, derivado do que designa as espécies que cultivam, *yuwi*. Segundo um especialista em agricultura ameríndia, "o modo como a planta (cultivada) cresce sugere a possibilidade de se ter introduzido espontaneamente nos terrenos cultivados primitivos, sendo inicialmente tolerada pelos homens, e em seguida deliberadamente associada às principais culturas". Na falta de confirmação, podemos por enquanto tratar as cucurbitáceas cultivadas, que se mantiveram próximas das espécies selvagens e semelhantes aos cipós pelo porte, como variantes combinatórias das plantas selvagens que são os cipós da floresta.

Resta ainda a alternância entre cipó e terra para cerâmica. Temos pelo menos um indício de que o pensamento jivaro lhes atribui uma característica comum: ambos pertencem à categoria do amorfo, marcada por

uma conotação negativa, e que parece ocupar um lugar essencial no pensamento dos índios.[1]

Ninguém hesitará em admitir que a argila para cerâmica se apresenta inicialmente em estado amorfo, e que o trabalho do oleiro ou da oleira consiste, justamente, em impor uma forma a uma matéria que anteriormente não tinha nenhuma. A especificidade da cerâmica — que a coloca em correlação e oposição com a metalurgia — está no fato de que o artesão, através do fogo, transforma o mole em duro, ao passo que o ferreiro, também graças ao fogo, torna maleável o metal duro. A versão Guallart caracteriza a argila pela moleza. E os cipós, misturados desordenadamente às árvores da floresta, aparecem igualmente como uma massa desorganizada.

A maior parte das plantas utilizadas pelos Jivaro para a pesca com veneno são cipós, como o timbó. Karsten diz que "entre os Jivaro e os Canelo, quando os homens plantam timbó, em seguida se abstêm de comer os intestinos e o sangue dos animais caçados (...), e órgãos como os pulmões, o coração e o fígado. Não podem comê-los porque, se o fizessem, a planta apodreceria". Outras observações do mesmo autor confirmam que essa repugnância ao sangue e às vísceras se deve ao seu aspecto amorfo: "Se as mulheres comessem os intestinos dos animais, as plantas (que elas cultivam nas roças) ficariam despedaçadas e estragadas. O mesmo aconteceria se comessem coisas que escorrem ou se espalham facilmente e se esparramam, como o sangue, a gordura de porco ou suco de

(1) Em relação a tudo o que segue, comparar-se-á, em francês, a derivação provável do adjetivo pejorativo *moche* ("feio") a partir da palavra frâncica *mokka*, "massa amorfa", passando por *moche*, "pacote de seda fiada, não tingida, e que ainda não foi preparada", ou "conjunto de vermes preso à ponta de uma linha como isca".

cana-de-açúcar; ou ainda coisas sem consistência e que dissolvem facilmente, como larvas, ovas de peixe, carne de caranguejo. As plantas perderiam a sua substância, dissolver-se-iam, ficariam reduzidas a nada. Pela mesma razão, as mulheres não devem comer palmitos, que são feitos de fibras soltas, que se desagregam facilmente".

Assim sendo, compreende-se melhor que para os Achuar, já mencionados, a idéia de "sujeira", diz Ph. Descola, "conote a densidade da vegetação rasteira, constituída de um emaranhado de galhos, arbustos e folhagens". Os Machiguenga, também subandinos e habitantes do curso superior de outros afluentes do Amazonas, estabelecem uma ligação ainda mais direta entre o amorfo corpóreo e o amorfo vegetal: um caçador nunca deve comer as tripas do animal que matou, pois "elas virariam cipós nos quais o caçador ficaria preso". A doença mais temida pelos mesmos Machiguenga é uma que faz os intestinos apodrecerem de uma hora para outra. Na casa de um moribundo, os parentes devem parar de fiar, senão o fio se transforma imperceptivelmente nos intestinos do cadáver, que saem de seu corpo e vão se juntar aos das pessoas presentes, matando a todos. O demônio mais temido pelo Machiguenga chama-se Kientibakori: "Tem um monte de intestinos que se parecem com as larvas *inkiro"*. Esse termo, diz F.-M. Casevitz-Renard, especialista dos Machiguenga, também designa a massa gelatinosa de larvas em formação, que é colocada na panela e serve para temperar a mandioca (vimos que entre os Jivaro, mais rigorosos, as larvas são proibidas para as mulheres).

É igualmente digno de nota o aparecimento, nos mitos que veremos a seguir, de uma oposição entre o cipó ou corda de algodão, que antigamente constituía

o conector entre o mundo celeste e o mundo terrestre, e o bambu através do qual se dá a passagem entre o mundo terrestre e o mundo subterrâneo. Esses mitos contam que o Preguiça Üyush desceu para dentro da terra passando por um bambu e criou seus nós defecando a intervalos regulares. Vimos que para os Achuar a terra de cerâmica provém dos excrementos da mulher Engole-vento, o que coloca os excrementos do lado do amorfo, e descobriremos ao longo deste livro que os mitos opõem o Preguiça ao Engole-vento. Essa oposição está principalmente baseada no fato de que o Preguiça defeca com vários dias de intervalo, e leva, portanto, a marca da descontinuidade.

O contraste entre o cipó flexível e o bambu rígido, oco e subdividido, já mostrava que a oposição entre bem formado e amorfo se une à que existe entre descontínuo e contínuo. Tratei longamente dessa última oposição em *Mithologiques,* em *Le Cru et le Cuit* (pp. 58-62 e *passim).* A análise revela que não apenas na América, mas também em outras partes do mundo, a passagem do contínuo ao descontínuo resulta da intervenção de divindades exigentes, ciumentas e rancorosas. Surge assim a primeira pista para compreender o lugar concedido ao ciúme nos mitos sobre a origem da cerâmica. Exercendo-se sobre uma matéria amorfa, a arte do ou da ceramista submete essa matéria a certas restrições; ela a despedaça e a modela, impondo-lhe limites.

Para ser exato, é preciso entretanto mencionar que os mitos jivaro se referem a um terceiro meio de passagem entre os níveis do universo. Contam que um ogre quis matar Etsa, o Sol, pregando-o no solo com uma das estacas da casa que os dois estavam construindo juntos. As estacas são troncos da árvore *paeni {Minguartia punctata,* uma oleácea). Etsa esvaziou

magicamente o tronco que o prendia e subiu por dentro dele até o céu, onde tornou-se o Sol. Temos portanto um sistema triangular em que o cipó ou corda maleável se opõe ao bambu e ao tronco, ambos rígidos e estes, por sua vez, sendo respectivamente nodoso e liso, se opõem entre si.

De qualquer modo, fica claro que mesmo nas versões "de abóboras" ou "de cipó" do mito sobre a origem da cerâmica, a terra ou a argila estão presentes, e que, no conjunto das versões, são uma invariante. A Gênese cujos fragmentos Stirling coletou é chamada em jivaro *Nuhino,* termo que, baseado nas indicações de seu informante, ele traduz por *Earth Story*. No mito sobre a origem da cerâmica coletado por Karsten, a palavra jivaro que designa a argila é *nui*. A Gênese de Stirling começa pelo relato da criação do mundo, e os Jivaro concebem essa criação — à chinesa, por assim dizer — como um trabalho de ceramista: a abóbada celeste é uma grande tigela azul de cerâmica. Foi com barro que o Criador fez Nantu, a Lua, que irá se casar com Sol, e é com argila que ela modela um filho, em seguida destruído pelo Engole-vento. Esse filho se chamava *Nuhi* (cf. *nui*, "argila"), e seu cadáver se transformou na terra em que vivemos.

A continuação do mesmo mito diz que Sol e Lua geraram o Preguiça, o Boto, o Caititu, e uma filha, a Mandioca. Depois disso tornaram-se estéreis, e receberam de sua mãe dois ovos. Um deles se perdeu, e do outro saiu uma menina, Mika, que mais tarde se casaria com seu irmão, o Preguiça Unushi. Mika é o nome ritual dos grandes vasos em que é colocada a chicha consumida durante as cerimônias, e Mika é também a padroeira da cerâmica. Karsten salientou a equivalência entre a mulher e a cerâmica: "Cabe à índia fabricar os recipientes de cerâmica e utilizá-los, pois a ar-

gila de que são feitos é fêmea, como a terra — em outras palavras, tem alma de mulher". O mesmo autor chama atenção para a proximidade fonética entre as palavras *nui*."argila", *e nua,* "mulher". "Já apontei", diz ele alhures, "para a interessante conexão entre a mulher, de quem a cerâmica é uma das atribuições, e a terra ou argila que ela utiliza. No pensamento dos índios, o vaso de argila é uma mulher."

É exatamente isso o que os nossos mitos afirmam, quando derivam a argila para cerâmica de excrementos, do cadáver ou da alma de uma mulher, ou então do cesto cheio de argila que ela deixa escapar ao cair; e outros, provenientes dos Shuar, quando dizem que a senhora da cerâmica modelou com argila os órgãos genitais femininos.

Mas, ao mesmo tempo, os mitos jivaro nos colocam diante de um enigma. Estabelecem uma relação íntima entre uma arte da civilização, um sentimento moral e um pássaro. Que relação pode haver entre a cerâmica, o ciúme conjugai e o Engole-vento?

Capitulo 2

Á cerâmica, "arte ciumenta"

A cerâmica, "arte ciumenta". Sua origem mítica. Mestres e mestras da argila nas duas Américas. A oleira ciumenta dos Hidatsa. A cerâmica como objeto de um combate cósmico.

Para tentar resolver o problema, procederemos por etapas. Inicialmente, perguntaremos se existe uma ligação entre a cerâmica e o ciúme (questão para a qual já encontramos um esboço de resposta). Em seguida focalizaremos a ligação entre o ciúme e o Engole-vento. Se, nos dois casos, obtivermos resultados positivos, existirá conseqüentemente, por aquilo que anteriormente chamei de dedução transcendental, também uma relação entre a cerâmica e o Engole-vento. Teremos então verificado que, de acordo com o que os mitos parecem postular, os três termos estão ligados por uma relação transitiva.

Em todas as informações relativas à arte da cerâmica na América do Sul, fica evidente que ela é objeto de cuidados, preceitos e proibições múltiplas. Os Jivaro, autores dos mitos considerados até o momento, só empregam uma argila especial, encontrada apenas em determinados lugares à beira d'água. A essa matéria-prima, conta Karsten; "estão associadas represen-

tações mágicas e religiosas (...). Toda uma 'filosofia' primitiva subjaz à confecção desses importantes utensílios". Stirling nota, entre os mesmos índios, "o extremo cuidado com que as pessoas se dedicam a localizar os afloramentos de argila própria para a fabricação dos potes".

Os Yucararé, que também vivem no sopé dos Andes, mas bem mais ao sul, cercavam a prática da cerâmica de precauções rígidas. As mulheres, que são as únicas a praticar essa arte, iam solenemente buscar a argila durante o período do ano que não era dedicado às colheitas. Por medo do trovão, e para que ninguém as visse, escondiam-se num lugar afastado, construíam um abrigo e celebravam ritos. No momento de iniciar o trabalho, observavam um silêncio absoluto, só se comunicavam por meio de sinais, pois estavam certas de que se dissessem uma só palavra seus potes rachariam durante o cozimento. Além disso, mantinham-se longe dos maridos, porque, se não o fizessem, todos os doentes morreriam.

Fatos norte-americanos que examinaremos mais adiante explicam a incompatibilidade entre o trovão e a arte da cerâmica. Quanto à proibição de extrair argila na época das colheitas, pode ser esclarecida por crenças peruanas. Essas crenças colocam em oposição os agricultores das zonas irrigadas e as pessoas do altiplano, que, sem água, não podem cultivar a terra, mas apenas modelá-la. No que se refere à água, cerâmica e agricultura constituiriam, portanto, técnicas antagônicas. Compreende-se, pois, que os Yucararé decretem sua incompatibilidade.

Ainda hoje em dia, no México, escreve o grande especialista em cerâmica, G. M. Foster, "onde quer que se faça cerâmica, parece que os próprios ceramistas se depreciam, e que os não-ceramistas os des-

prezam (...) Todos concordam em considerar a agricultura e o comércio como estágios superiores a esse artesanato tradicional". No mesmo espírito, os Machiguenga opõem a terra "preta e boa", criada pelo bom demiurgo, à terra "vermelha com a qual são feitos os potes, onde não pode crescer boa mandioca", obra do mau demiurgo.

O mito peruano ao qual aludi conta as desventuras de uma princesa dos ceramistas, absolutamente intransigente na defesa de sua arte. Um de seus vizinhos, o príncipe dos agricultores, pediu a sua mão. Um dia enviou-lhe uma jarra muito feia, mas cheia de água, uma água que poderia fazer brotar as fontes que faltavam no país da princesa. Chocada com a mediocridade do continente, jogou-o com desprezo, sem se importar com o precioso conteúdo. Aqui também os ceramistas demonstram ter mente estreita e ser inca\ pazes de ver além do próprio ofício.

Os índios da floresta fazem cerâmica, e não lhes falta água. Para eles, cerâmica e agricultura são, portanto, compatíveis. A argila extraída das margens dos rios, boa para cerâmica, passa então para o lado do úmido, e se opõe à terra dura e ressecada dos cupinzeiros. Crenças amazônicas ilustram essa conexão entre a cerâmica e a água. Os Tukuna do rio Solimões distinguem dois arco-íris, o do Leste e o do Oeste, ambos maus espíritos subaquáticos, respectivamente senhores dos peixes e da terra para cerâmica. Bem perto deles, os Yagua também conhecem dois arco-íris, um grande e um pequeno, que toca a terra e é a "mãe da louça de barro".

Um mito bastante difundido na Amazônia conta que a cobra Boiúna, identificada ao arco-íris, saiu do rio um dia sob a forma de uma velha, para ensinar

uma índia que não fazia cerâmica bem. Ensinou-a a aplicar o revestimento branco e pintar por cima com amarelo, marrom e vermelho. Antigamente, eram equívocas as relações entre as cobras Boiúna e os humanos. As mulheres criavam cobras-macho em jarros, e iam fazendo jarros cada vez maiores, à medida que as cobras cresciam. Depois soltavam-nas em um lago e chamavam-nas de volta de tempos em tempos, para imitar nos vasos os desenhos e cores de seus "filhos", que também eram seus amantes. Os homens, por sua vez, eram amantes de cobras "transformadas em mulheres de uma beleza sem par". Dois detalhes se aproximam dos mitos jivaro: a ocre vermelha, encontrada em pequenos blocos compactos, chama-se "excremento de Boiúna", e conta-se, infelizmente sem maiores detalhes, que duas Boiúna brigaram um dia "por questões de ciúme".

Os Jivaro também possuem mitos relativos a dois órfãos, ou a uma jovem desprezada pelos seus porque não sabia fazer cerâmica. Nunkui, padroeira do cultivo e dos trabalhos femininos em geral, veio ensiná-los. Os mesmos mitos insistem no valor, digamos, ético, que os índios associam à arte da cerâmica. Para merecer um marido bom caçador, uma mulher tem de saber fabricar uma louça de qualidade, para cozinhar e servir a caça. Mulheres incapazes de fazer cerâmica seriam, realmente, criaturas malditas.

Os índios da Guiana cercavam a fabricação dos potes de interdições tão rígidas quanto as dos Yucararé: "Acreditam que só se pode extrair barro durante a primeira noite de lua cheia (...) Nessa noite, há grandes reuniões. De madrugada, os índios retornam às suas aldeias com enormes provisões de barro. Eles estão absolutamente certos de que recipientes feitos com barro extraído em qualquer outra hora não só teriam

tendência a rachar, como também provocariam doenças variadas nas pessoas que deles comessem".

Em um mito colhido recentemente entre os Waurá, índios da família lingüística Aruak do alto Xingu, a origem da cerâmica está ligada às peregrinações de uma cobra sobrenatural que levava vários tipos de recipientes, e cuja viagem terminou em um lugar onde há muita argila. Para tirar argila desse lugar, é preciso tomar certas precauções e ser muito cuidadoso. Ao menor ruído, a cobra aparece e devora a pessoa que está extraindo argila. "Nesse lugar, não se pode fazer o menor barulho. É perigoso, muito perigoso. Há muito tempo os Waurá evitam tirar argila de lá."

Caso raro, mas não único na América do Sul, entre os Urubu, Tupi do Maranhão, a cerâmica é uma tarefa masculina. "Quando querem fazer cerâmica, isolam-se na floresta para não serem observados. Enquanto estiverem trabalhando, não comem, não bebem, não urinam e não têm relações com as mulheres. Fazem potes de boa qualidade, mas muitos racham durante o cozimento, um defeito que eles atribuem ao ato espiritual do fazer, e não às técnicas ou à matéria-prima utilizada".

Preceitos e proibições relativos à arte da cerâmica existem no mundo todo. Briffault fez deles um breve inventário, para mostrar que essa arte — menos simples do que possa parecer, tanto em termos das diferentes qualidades de argila quanto da escolha dos desengordurantes, dos combustíveis, das temperaturas e dos processos de cozimento — é uma invenção feminina. O exemplo dos Urubu mostra, no entanto, que os homens podem ser equiparados às mulheres guianenses e yucararé. Sem pretender remontar às origens, o fato é que, na América, o mais freqüente é a cerâmica ser uma tarefa feminina. E, talvez mais do que

em outros lugares, lá se multiplicam mitos para explicar os cuidados especiais que requer a fabricação dos potes, ou para ornar com imagens místicas as condições em que se desenvolve essa indústria.

Os mitos resumidos acima dão alguns exemplos. Outros mitos vêm confirmá-los. Como os Jivaro, porém mais ao sul, em território boliviano, os Tacana vivem no sopé dos Andes. Contam que a avó da argila ensinou as mulheres a modelar vasos de terra, cozê-los e torná-los resistentes. Mas ela também era uma divindade exigente: insistia para que as mulheres lhe fizessem companhia, convidava-as para vir à sua casa, e, para prendê-las junto a si, provocava o deslizamento da terra que cobria os leitos de argila, enterrando-as. Uma mulher que tinha ido buscar argila na beira do rio, à noite, foi enterrada com o filho por um outro motivo: a senhora da argila não suportava que perturbassem o seu sono. Desde então, um xamã-curandeiro sempre acompanha as pessoas que vão apanhar argila, 6 folhas de coca são jogadas na escavação, para aplacar a senhora da argila. Mas sua jurisdição se estende para além de seus domínios: diz-se que uma mulher tinha saído de sua casa sem encher os seus potes de água, e a senhora da argila e dos potes de barro puniu-a por sua negligência confiscando-lhe os potes.

Subindo para o norte, lembremos que na região livaro, as mulheres Shuar são obrigadas a agradar constantemente a senhora da cerâmica, para que ela lhes permita achar argila de boa qualidade, em vez de escondê-la, fazendo aflorar a argila ruim, para enganá-las. Ainda mais ao norte, no sudeste da Colômbia, os Tanimuka ou Ofaina acreditam que a Terra, Namatu, a mulher primordial, instituiu a arte da cerâmica. Ela é a senhora dos potes, que não podem ser fabricados sem a sua permissão. As mulheres que vão

buscar argila pela primeira vez deixam um pequeno vaso e um punhado de coca como oferenda a Namatu, para obter a sua autorização e pagá-la.

A fabricação das grandes panelas de barro para fazer beiju requer várias precauções. O trabalho é feito num lugar determinado da aldeia, e as mulheres grávidas ou menstruadas, "quentes demais", não podem se aproximar. Se as panelas são cozidas de dia, as crianças são afastadas e impõe-se o silêncio. A ceramista não come nem bebe, não toma banho, observa abstinência sexual, e arruma o cabelo para que nenhum fio possa cair sobre a sua obra. Ninguém pode entrar molhado na aldeia, porque a panela é sensível ao frio. Para ser cozida, é colocada no centro da casa coletiva sobre três suportes de barro que representam os pilares cósmicos. Se esses pilares forem abalados pela cobra enrolada em torno deles, a estabilidade do mundo em que vivem os humanos, e também dos outros mundos, corre perigo. O centro da casa é, com efeito, o centro do mundo, espaço sagrado onde ninguém circula ou trabalha durante o dia, e onde os homens se reúnem à noite para mascar coca e contar os mitos.

Qualquer que seja o seu nome — Mãe-Terra, Avó da argila, Senhora da argila e dos potes de barro, etc. —, a padroeira da cerâmica é uma benfeitora, já que os homens lhe devem, dependendo da versão, a preciosa matéria-prima, as técnicas cerâmicas ou a arte de decorar os potes. Mas, ao mesmo tempo, os mitos considerados mostram que ela tem um temperamento ciumento e rabugento. Em um mito jivaro, ela é a causa do ciúme conjugai. Em outro mito, também dos Jivaro, cobra caro o seu auxílio. Mostra-se carinhosa e ciumenta em relação às suas alunas, prendendo-as sob a terra para mantê-las ao seu lado, ou então impõe numerosas restrições quanto ao período do ano, o mo-

mento do mês ou do dia em que lhes é permitido extrair argila. Ou, ainda, estipula as precauções a tomar, os interditos — como a castidade obrigatória das oleiras na Guiana e na Colômbia, e dos oleiros entre os Urubu —, para evitar castigos que vão desde o trincamento dos potes durante o cozimento até a morte dos doentes e as epidemias.

* * *

A ligação entre a cerâmica e o ciúme é ainda mais evidente na América do Norte, cujos mitos ampliam o motivo e lhe dão uma dimensão cósmica.

Mostrei em *L 'Origine des manières de table* (1? parte) que um mito sul-americano, proveniente dos índios Tukuna, corresponde estritamente, na forma e no conteúdo, a mitos da América do Norte, acerca de uma mulher que se pendura nas costas de um homem e se recusa a soltá-lo. Essa mulher, dizem os mitos, é parecida com os invólucros aderentes de certas plantas, e, segundo alguns, ela é a sua origem. Os Oglala Dakota consideram esses invólucros como o símbolo, ou até mesmo a causa mágica, do ciúme e da inveja.

Esse mito existe de forma invertida, entre os Penobscot, também da América do Norte. Sua heroína é uma criatura sobrenatural que os outros Algonquinos orientais conhecem bem. Ao contrário da primeira, é ela que não consegue se livrar de um bastão que, imprudentemente, amarrou na cintura para lhe servir de marido. O homem, aqui representado por um bastão, é que se pendura a ela, e não ela ao homem. Homem paralisado ou bastão, nos dois casos os mitos reduzem o parceiro masculino a uma coisa. Quanto à mulher, no primeiro caso é agente, e no segundo paciente, de

um comportamento ciumento. Os mitos algonquinos chamam essa criatura sobrenatural de Mulher-Cântaro ou Mulher-Pote. Seu nome também é traduzido como Mulher-Casca, mas podemos recorrer, para confirmar as outras traduções, ao fato de os Ponca associarem o ofício de ceramista à mulher-gancho.

Mas é entre os Hidatsa que o sistema de crenças que estou tentando delinear se desdobra em toda a sua extensão. Para esses índios do alto Missouri, de língua sioux, a arte da cerâmica era uma ocupação misteriosa e sagrada. Apenas as mulheres que tivessem herdado o direito de praticá-la de outras mulheres podiam fazê-lo. Um direito que costumava passar de mãe para filha, mas também podia ser herdado da irmã do pai, que por sua vez o tinha herdado de uma terceira mulher, e assim por diante, numa linha que ia até uma V ancestral remota, que teria recebido esse direito das Serpentes. Antigamente, só as Serpentes faziam cerâmica. Já nos familiarizamos com essa teoria na América do Sul, ilustrada pelos Tukuna e Yagua no tema do arco-íris (contrapartida celeste da cobra subterrânea iniciadora da cerâmica segundo outras tribos amazônicas), concebido como um mau espírito do fundo das águas, senhor da argila e dos potes.

Antigamente, contam os Hidatsa, as Serpentes levaram um casal de velhos ao lugar onde havia argila, ensinaram a eles como misturá-la com areia ou com pó de carvão. A confecção dos potes era tão sagrada que ninguém podia se aproximar da ceramista enquanto ela celebrava os ritos em honra das Serpentes e cantava os cânticos religiosos. Ela impedia o acesso à sua casa. E antes de iniciar seu trabalho, anunciava-o publicamente, para que ninguém se atrevesse a violar o segredo.

Na penumbra, porta fechada e saída de fumaça parcialmente obstruída, a oleira personificava as Serpentes, que, segundo acreditavam, viviam em lugares escuros e afastados dos Grandes Pássaros, que as perseguiam para devorá-las. Antes de cozer os potes modelados, ela os cobria com peles úmidas, até que a argila endurecesse. Se alguém entrasse de repente, ou se alguém cuja presença era ignorada descobrisse os potes, os Grandes Pássaros que voavam sem parar à procura das Serpentes certamente rachariam os potes em ziguezague, como raios, antes do cozimento ou durante. Ou então os potes ficariam frágeis, e quebrariam com o uso. O trabalho da ceramista era, portanto, a ocasião de um combate entre os Grandes Pássaros e as Serpentes.

Na aldeia de Awaxawi era celebrada uma cerimônia estivai chamada "ligadura dos potes". Dois potes decorados, um considerado o homem e o outro, a mulher, eram ritualmente preparados. Uma crença que pode ser comparada a supostas práticas amazônicas, associadas ao mito da cobra Boiúna: "As jarras onde as cobras eram criadas tinham sexo (...) No pote macho eram criadas as cobras que se transformavam em homens para as mulheres" — entenda-se, para se tornarem seus amantes —, e o inverso no pote fêmea. Os Hidatsa amarravam uma pele esticada cobrindo o orifício de seus potes sagrados e usavam-nos como tambores; daí o nome da cerimônia. O resto do ano, os poles eram guardados em um buraco bem tampado, e era preciso protegê-los do sol quando eram retirados, e levados para uma cabana coberta de terra. A cerimônia servia para obter chuva. Raspavam uma espécie de instrumento vibrante ao longo de um tronco esculpido, que representava uma serpente com o dorso coberto de marcas, e isso produzia um som semelhante ao que as

Serpentes fazem quando trazem a chuva. Além disso, tamborilavam nos dois potes. Dizem que as pessoas que promoviam a cerimônia adquiriam o direito de fazer potes decorados com determinados motivos.

Um mito narra a origem desses ritos. Há muito tempo, existia um rapaz muito bonito que desprezava as mulheres. Um dia, ao se levantar, viu uma mulher deixando a sua cama. Ela veio quatro vezes., e o herói resolveu segui-la. Ela foi para o norte. Ao cair da noite, um maçarieo Kildir voou diante dela. Ela reconheceu nele um batedor dos Grandes Pássaros, e pediu ao companheiro que cortasse um galho de cerejeira *(Prunus virginiana)* em forma de serpente. Os dois colocaram o galho diante da gruta onde, supõe-se, se tinham refugiado. Durante a noite o trovão ribombou. Eles sabiam que os Grandes Pássaros estavam atacando galho.

Passada a tempestade, retomaram o seu caminho em direção ao nordeste e chegaram a um lago. O herói seguiu a mulher até o fundo e viu surgir à sua frente um país povoado de Serpentes. A mulher era a filha do chefe das Serpentes. Nesse mundo subaquático, às vezes era possível escutar o trovão e perceber os raios. Os habitantes diziam que eram os Pássaros-Trovão que queriam matá-los; mas os raios não atravessam a água.

O tempo passa e o herói, agora casado com a companheira, sente saudades dos parentes. A mulher concorda em partir com ele. Na aldeia dos índios, ela nunca saía de casa, pois não havia água para protegê-la, como em sua casa no lago, e ela temia o trovão. Passava o tempo bordando com espinhos de porco-espinho e nunca saía para pegar lenha, buscar água ou trabalhar na roça.

Ela tinha proibido qualquer mulher de encostar em seu marido. Mas certa vez, por brincadeira, a cunhada do herói tocou a barra de sua roupa. Apesar de ele ter tido o cuidado de cortar aquele pedaço, sua mulher descobriu o que tinha acontecido, e desapareceu imediatamente.

O herói voltou para o lago e tentou chegar ao país sob as águas, mas sempre que mergulhava era expelido de volta à superfície. Gemeu e chorou tanto, que um dia sua mulher emergiu, trazendo dois potes. Explicou que o maior era um homem, e o outro, uma mulher, e que deviam ser usados como tambores para chamar a chuva. Ensinou ao marido os detalhes e os cantos da cerimônia, e disse ainda que os potes não deviam ser transportados sem necessidade, e que deviam ser guardados dentro de uma fossa profunda e bem coberta, ao abrigo do trovão, quando não estivessem em uso.

* * *

Centradas na personagem de uma divindade ciumenta, mais solidamente construídas e mais detalhadas do que em outros lugares, essas crenças dos Hidatsa em relação à cerâmica também existem entre outros povos ameríndios. Os índios Pueblo acreditam que todas as suas peças de cerâmica possuem alma; também as consideram como seres personalizados. Os potes passam a ter essa essência espiritual assim que são modeladas e antes de serem cozidos, e por isso dentro do forno são colocadas oferendas, ao lado do pote a ser cozido. Quando o pote quebra devido ao calor, emite um ruído que provém do ser vivo que escapa.

Os Jicaque de Honduras, como os Hidatsa, associam a cerâmica e uma forma de ciúme: "Terra não gosta de ser usada para fazer potes de argila cozida (...) Ela se vinga: o frio entra no corpo de quem está fazendo potes".

Quanto à noção de uma luta cósmica entre os Pássaros-Trovão e as Serpentes subterrâneas, luta essa cujo objeto (ou um dos objetos) é a arte da cerâmica, sabemos o lugar que ocupa nas crenças e mitos dos povos de língua algonquina. Os Menomini, que vivem entre o Lago Michigan e o Lago Superior, dizem que as panelas de barro pertencem "às forças de baixo". Acabamos de ver que essas crenças não param por aí, e talvez expliquem proibições ligadas às práticas culinárias. Os Mandan, de língua sioux como os seus vizinhos Hidatsa, cozinhavam a carne pendurada na ponta de uma corda. Apenas os vegetais eram colocados dentro da panela, pois um recipiente de argila não devia conter nada gorduroso e certamente racharia se a carne fosse colocada dentro dele.

Tudo isso mostra que os mitos e crenças estabelecem uma ligação entre a cerâmica e o ciúme. Através de um mito acerca da origem da terra para cerâmica, os Jivaro também explicam a origem do ciúme conjugai. A argila provém de uma mulher que tinha dois maridos, ou um marido e um admirador, e ambos queriam possuí-la com exclusividade. Em outro lugar, é a própria mulher, como Senhora Terra, como iniciadora da arte da cerâmica ou doadora dos potes sagrados, que se mostra ciumenta ou possessiva (e nisso semelhante a outras benfeitoras vindas de longe) em relação ao seu (sua ou suas) protegido; ou então se revela exigente, mesquinha e cheia de manias. Direta ou indiretamente relacionada pelos mitos ao conflito cósmico entre os Grandes Pássaros, forças de cima, e as Ser-

pentes, forças de baixo, essa conexão entre cerâmica e ciúme é um dado do pensamento ameríndio. Anotemos isso e passemos à segunda conexão inscrita em nosso programa: entre o ciúme e o Engole-vento.

Capitulo 3

Mitos de Engole-vento na América do Sul

*Os mitos de Engole-vento, pássaro da morte, na América do Sul. Sua ligação com o ciclo da disputa dos astros. Seus três principais temas: avidez, ciúme ou desentendimentos conjugais, explosão. **

A subordem caprimulgi, ordem dos caprimulgiformes, tem quatro famílias e uma subfamília. No Novo Mundo, as famílias dos nictibídeos e dos caprimulgídeos e a subfamília dos cordeilíneos compreendem diversos gêneros e umas sessenta espécies, cuja maioria se encontra no hemisfério sul. Seguindo os naturalistas, utilizarei livremente o termo Engole-vento para designar todo o grupo.** Deve portanto ficar claro que, ao longo deste livro, a palavra designa uma cate-

(*) Lévi-Strauss utiliza o termo *éclatement,* que engloba vários significados: pode ser traduzido por "despedaçamento", como em *cervelle éclatée,* "cérebro despedaçado", ou "explosão", como em *éclats en rire,* "explosão de riso" e *éclater de rire,* "explodir de rir", "esfacelamento", como em *pierre en éclats,* "pedra esfacelada", quando *un éclat de pierre é* uma "lasca de pedra", e *éclat* significa, ainda, brilho ou faísca. Como não dispomos, em português, de um termo que corresponda a todos esses significados, pareceu-me que o termo mais próximo seria "explosão". (N. T.)

(**) A família dos caprimulgídeos é mais conhecida no Brasil pelo termo "curiango", e a subfamília dos cordeilíneos pelo termo "bacurau". Mantém-se aqui uma denominação menos utilizada, "engole-vento", porque corresponde exatamente àquela utilizada pelo autor, *engoulevent.* (N. T.)

goria na qual o pensamento mítico reúne vários gêneros ou espécies, atribuindo-lhes valores semânticos iguais ou muito próximos.

Mesmo na Europa, onde a família dos caprimulgídeos é representada por uma única espécie, *Caprimulgus europaeus,* estando ausentes as outras famílias, o Engole-vento é objeto de várias crenças populares, como mostram os nomes que o designam e os significados que possuem. Em francês, *Tète-Chèvre* ("Mama-em-Cabra", tradução do nome científico do pássaro em latim), *Coche-Branche* ("Cobre-Galho", porque dorme o dia todo pousado no sentido longitudinal sobre um galho, numa posição que lembra o galo cobrindo a galinha), *Crapaud-Volant* ("Sapo-Voador", por causa de sua boca grande), *Hirondelle de Nuit* ("Andorinha da Noite"), etc. Em italiano, *Succiacabre,* em espanhol *Chotacabras,* em português Engole-vento, Mãe-de-Lua, etc.

Em inglês o Engole-vento é chamado de *Goatsucker, Bullbat, Nighthawk, Nightjar, Poor-Will* ou *Whippoorwill* (onomatopéia que .evoca seu canto choroso, composto de cinco notas, das quais apenas três são perceptíveis). Em alemão, chama-se *Ziegenmelker, Kuhsauger, Kindermelker,* "ordenhador" ou "sugador de cabras, de vaca, de crianças"; *Nachtkrõte,* "sapo noturno", *Totenvogel,* "pássaro de morto", *Hexe, Hexenführer,* "bruxa" ou "condutor de bruxas"; *Tagschlàfer,* "o que dorme de dia"; *Wehklage^* "grito de dor"...

No que se refere ao Engole-vento, uma fronteira semântica poderia ser percebida entre as línguas latinas e germânicas e as línguas eslavas. Nas línguas eslavas, os nomes correspondentes ao termo latino *Caprimulgus* seriam de formação erudita. As falas populares russa, polonesa, checa, eslovaca, servo-croata,

búlgara, etc. empregam termos de mesma origem, derivados do eslavo arcaico *leleti, lelejati,* cujo significado é "tropeçar", "balançar" e que, tomado em sentido figurado, forma os substantivos *leletik, lelejek, lelek*\ "um desajeitado", "um inútil", "um imbecil".[2]

Os nomes do tipo Engole-vento se referem à enorme boca do pássaro, cuja abertura vai até as orelhas. Graças a essa boca, ele é capaz de engolir insetos bastante grandes, como mariposas, com seu bico cujas bordas têm pêlos eriçados e cujas paredes internas são forradas com uma espécie de visco. Os nomes do tipo Suga-cabras perpetuam a crença, difundida na Europa desde a Antigüidade, de que o Engole-vento sobrevoa os rebanhos de cabras para sugar-lhes o leite, fazendo com que seque (na verdade o pássaro procura insetos). Esses nomes e outros — como "Pássaro de morto" ou "Condutor de bruxas", em alemão, e o "Desajeitado", o "Inútil", nas línguas eslavas, para os quais encontraremos equivalentes na América — encerram toda uma mitologia. Ela evoca os hábitos noturnos, o caráter fúnebre e misterioso do pássaro, o fato de não fazer ninho, e seu temperamento ríspido e guloso, que conjuga três apetites ou sentimentos: a avareza, o ciúme e a inveja, que as línguas dos povos ditos primitivos costumam designar por uma só palavra.

O fato de os Engole-ventos estarem particularmente bem representados no Novo Mundo talvez explique o lugar privilegiado que ocupam nas crenças indígenas. A Lehman-Nitsche cabe o mérito de ter sido o primeiro a inventariá-las, sem no entanto tentar uma

(2) Devo as informações concernentes ao alemão a Anita Albus e Dietrich Leube, e as que se referem às línguas eslavas a Ludwik Stomma. Agradeço enormemente as suas colaborações.

interpretação. Chamados no Brasil de Mãe-de-Lua, Manda-Lua ou Chora-Lua (consta que os Engole-ventos cantam mais nas noites de lua), esses pássaros recebem, na América tropical e subtropical, nomes indígenas em geral de origem tupi ou guarani, que variam de acordo com a região, o gênero ou a espécie: *urutau ou jurutau,* traduzido ora como "pássaro fantasma", ora como "boca grande", *ibijau,* "come-terra"; *bacurau, curiango,* etc. Já no século XVI, Léry notou que um pássaro "que não é maior do que um pombo e tem a plumagem cinzenta (...) com uma voz penetrante e ainda mais chorosa do que a da coruja", mais ouvido à noite do que de dia, recebia uma atenção especial por parte dos índios Tupi da costa. Acreditavam que o pássaro lhes trazia boas-novas e palavras de incentivo da parte de seus parentes e amigos mortos.

Os Tukuna, menos otimistas, acreditam que as almas dos mortos voltam sob a forma de Engole-ventos para sugar o sangue, a carne e os ossos dos vivos, deixando apenas a pele. Segundo os Kalina da Guiana, que acreditam numa pluralidade de almas, aquela que se mantém ligada à terra às vezes aparece na forma de Engole-vento. Para os Taulipang, o Engole-vento é o servidor ou o espírito familiar do gênio das águas. Também na Guiana, os Aruak acreditam que os Engole-ventos são pássaros familiares dos espíritos dos mortos. São freqüentemente vistos perto dos túmulos, e nunca são enxotados. Se um Engole-vento pousa perto de uma pessoa, é sinal de que alguém vai morrer. O Engole-vento é também um espírito maléfico que chama as pessoas para mordê-las e matá-las. O *tu'io,* pássaro da família dos caprimulgídeos, prediz a morte, segundo os Desana do Uaupés. Crenças análogas, acompanhadas das mesmas proibições, estendem-se até a Argentina, entre os Tehuelche.

Preguiça, que em breve integrará o nosso bestiário. Na Colômbia, os Catio também têm três animais sagrados, que são uma ave de rapina — uma espécie de águia —, o louva-a-deus e uma "coruja" (em espanhol *lechuza),* que poderia ser um Engole-vento. Em favor dessa conjectura, lembraremos que um dos pássaros sagrados dos Kampa, cujas penas são utilizadas nos ornamentos masculinos, é um Engole-vento *{Steatornis* sp.), que o "pássaro sagrado" cujas plumas enfeitavam o diadema do Inca era provavelmente um Engole-vento, e que, segundo os próprios Catio, a "coruja" em questão foi anteriormente mulher de um deus coberto de úlceras, ou que se tinha feito passar por leproso para poder espioná-la, e depois de constatar a infidelidade da mulher, transformou-a em um pássaro. E um mito kalina da Guiana atribui ao Engole-vento o poder de curar úlceras.

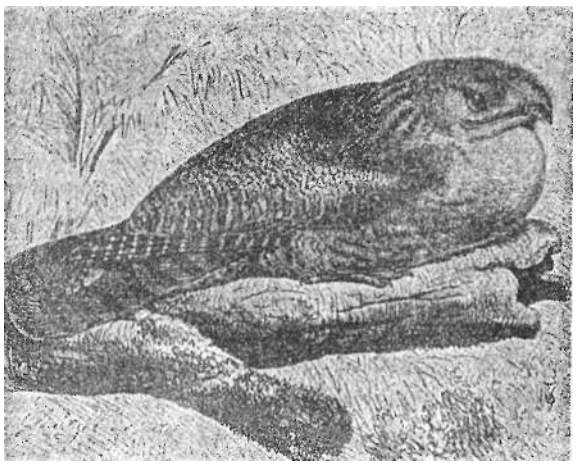

Fig. 1. O Engole-vento sul-americano Nyctibius grandis *(segundo Brehm, 1891, vol. 2, p. 230).*

Embora não situem o Engole-vento em um panteão, outros mitos se dedicam a relatar a sua origem. De um desses mitos, tão obscuro quanto complicado, sem atribuição precisa, mas proveniente da Amazônia, onde foi registrado por Amorim em língua geral, guardaremos apenas isto: antigamente, duas jovens sobrenaturais desceram do céu; um grande chefe e seu filho brigaram por elas. Apesar de não terem vagina, as duas moças, que também eram garças, ficaram grávidas, uma porque se tornou amante do filho do chefe, e a outra por ter adormecido debaixo de uma árvore na qual o pai se tinha transformado. Esta mulher explodiu e deu à luz peixes; a outra se metamorfoseou em cigarras, libélulas e borboletas, insetos que anunciam o verão. Depois ambas se transformaram em rochas, uma voltada para o Sol, e a outra para o rio. O filho do chefe, inconsolável, recolheu as penas brancas que sua amada tinha arrancado do próprio corpo, sujou-as de terra, vestiu-as e desapareceu. Diz-se que ele se transformou em *urutauhi,* uma espécie pequena de Engole-vento.

Em seu artigo dedicado ao Engole-vento *(urutau),* Teschauer reproduz um mito guarani das margens do Uruguai que parece inverter o precedente. Uma filha de chefe e um rapaz se apaixonaram, mas os pais da jovem não aprovavam a união da filha com alguém de classe inferior. Um dia, a moça desapareceu. Descobriu-se que tinha fugido para as colinas, refugiando-se entre os animais e pássaros. Enviaram embaixadas e mais embaixadas até ela, para convencê-la a voltar, mas em vão: o desgosto a tinha tornado surda e insensível. Um feiticeiro declarou que só um grande choque poderia tirá-la daquela letargia. Anunciou-se então à heroína a falsa morte de seu amado. Ela deu um pulo e desapareceu, transformada em Engole-vento.

Ambos os mitos tratam de uma união contrariada, no primeiro caso, entre um filho de chefe e uma criatura sobrenatural, e no segundo, entre uma filha de chefe e um homem comum, que às vezes chega a ser definido como prisioneiro ou estrangeiro. No segundo caso é a heroína, e no primeiro, o herói, que se transforma em engole-vento, quando recebe a notícia da morte, ou constata o desaparecimento, do objeto de sua devoção.

Lehman-Nitsche cita ou resume inúmeras variantes do segundo mito, nas quais a heroína transformada em pássaro é associada à Lua, e seu amado ao Sol. Essa dupla associação parece estar relacionada à crença, verificada no sul do Brasil, no Paraguai e no noroeste da Argentina, de que o Engole-vento mantém os olhos abertos quando dorme, para seguir o percurso do Sol com a vista. Apesar de ser infundada, essa crença é duplamente interessante. Vem apoiar a hipótese de. que os dois mitos considerados constituem variantes invertidas uma da outra, já que o primeiro chama uma das mulheres de "Mãe do Sol" (e a segunda de "Mãe dos Peixes"), ao passo que o segundo transfere a atividade solar para o personagem masculino. Além disso, a ligação entre os protagonistas e os dois grandes astros nos leva de volta aos mitos jivaro de que partimos, e que apresentam uma briga entre o Sol e a Lua por uma mulher engole-vento; aqui, um outro conflito, entre terceiros, separa um personagem solar de um personagem lunar, que se transforma em engole-vento.

Afastar-me-ia demais de meu objeto se tentasse mostrar como os mitos jivaro se inserem, por esse viés, no ciclo norte-americano da disputa dos astros, a que foram dedicadas a quarta e a quinta partes de *L 'Origine des manières de table.* Para estabelecer ai-

guns pontos de referência, lembrarei apenas que a versão mais importante do mito jivaro tem como ponto de partida uma querela entre dois maridos, Sol e Lua, em torno da mesma mulher. As versões mais típicas do ciclo norte-americano, por sua vez, giram em torno de um debate entre dois deuses masculinos, também Sol e Lua, acerca dos méritos respectivos de dois tipos de mulher: as humanas e as rãs. Nos dois casos, essa briga dá origem às manchas da Lua. Na versão do mito jivaro em que Lua é irmã do Sol, ela pinta o rosto de negro, e por isso tem manchas. Quanto aos mitos norte-americanos sobre a disputa dos astros, contam que, para se vingar das zombadas de Lua, a esposa-rã de Sol, uma incompetente, adere ao peito do cunhado. Pode ser vista até hoje, nas manchas escuras sobre o astro da noite.

Na América do Sul, e entre os próprios Jivaro, podem ser encontrados estágios intermediários, que tornam uma aproximação ainda mais verossímil. Um mito dos Cavina da Bolívia, subandinos como os Jivaro, dá a um homem uma esposa Sucuri, bonita e trabalhadora. Mas uma mulher Sapo também amava esse homem, e, por ciúmes, as duas brigaram. A Sucuri perdeu e retornou ao lago de onde viera. Sapo tomou-lhe a forma e se fez passar por ela. Mas era tão preguiçosa e desatenta que o homem percebeu, matou-a, e saiu à procura de sua primeira esposa. No mesmo estilo, uma variante do mito jivaro colhida por Wavrin atribui ao Sol várias esposas da raça das rãs. Uma delas era tão má cozinheira que Sol subiu ao céu para fugir dela. Não é, portanto, somente nas línguas européias — por exemplo, *Crapaud-volant, Frog-mouth, Nachtkrõte* — que um batráquio pode ser uma variante combinatória do Engole-vento.

Percebe-se também por aí — e as *Mythologiques*

já se dedicaram a mostrá-lo — que os grandes temas norte-americanos às vezes reaparecem na América do Sul, sob a forma de uma briga doméstica, que fornece, por assim dizer, uma imagem em miniatura de conflitos em grande escala que precederam a ordenação do universo.

* * *

Um segundo grupo de mitos, não tão declaradamente etiológicos quanto às versões Amorim e Teschauer resumidas acima, acentua o ciúme e os desentendimentos conjugais. Esse aspecto, já presente nos mitos que acabamos de examinar, chamou-nos a atenção desde o início.

Comecemos pelo ciúme. Um mito karajá examinado em le *Cru et le cuit* (M_{110}) conta que, certa noite, a mais velha entre duas irmãs, admirando a beleza da estrela verspertina, desejou-a. No dia seguinte, a estrela entrou em sua casa sob a forma de um velho curvado, enrugado e de cabelos brancos, e declarou estar disposto a se casar com ela. A mulher, horrorizada, rejeitou-o. Sua irmã mais nova ficou com pena, e aceitou o velho como marido. No dia seguinte, descobriram que aquele corpo não passava de um invólucro, sob o qual havia um belo rapaz, ricamente paramentado, que sabia fazer crescer plantas alimentares que os índios ainda não conheciam. A mais velha sentiu ciúme da irmã por sua sorte, e sentiu vergonha de sua própria estupidez. Transformou-se então no Engole-vento, de grito desconsolado.

A discórdia conjugai é objeto de outros mitos. Para os Aruak da Guiana, o Engole-vento é o avatar de uma mulher adúltera cujo filho morreu enquanto

ela estava fugindo do marido. Os Munduruku, Tupi do curso inferior do Tapajós, contam a história de um homem que insistia para que sua mãe lhe desse de comer na boca. Ele era casado, mas não aceitava de modo algum o alimento preparado pela mulher. Intrigada, ela começou a espioná-lo. Ficou tão revoltada com o que viu que não quis mais saber do marido. Ele se transformou em um grande Engole-vento. Um outro mito Munduruku fala de um homem que foi colher frutos silvestres com a mulher, afastou-se e desapareceu, transformado em pequeno Engole-vento (sua mulher também, segundo outras versões). Esses mitos combinam, portanto, duas formas de desentendimento conjugai e um traço que a observação empírica permite atribuir aos engole-ventos: a *oralidade.* Pois é a fixação oral do herói que, no primeiro mito, o afasta da mulher e o aproxima da mãe: a primeira serve a comida do modo costumeiro, a outra concorda em lhe dar de comer na boca. Consideraremos portanto significativo o fato de um mito dos Tenetehara, que vivem no noroeste do Brasil (além desse mito, são conhecidas variantes provenientes dos Tembé, dos Kayapó, dos Shipaia e dos Cavina) ter como herói um caçador — de engole-ventos, na versão tembé — que, depois de escapar de várias aventuras, joga-se nos braços da mãe e não consegue mais se soltar. Permitam-me uma incursão em outra área geográfica: os Ainu da ilha de Hokkaido, a mais setentrional do Japão, chamam o Engole-vento de *habu-totto* ou *huchi-totto,* porque seu grito, como explicam os mitos, significa "Mãe! Amamente-me!" ou "Avó, alimente-me".

Chegamos assim a um terceiro grupo de mitos, que colocam a avidez e a gula em posição central. Lehman-Nitsche estudou quarenta e três versões, na maioria literárias e bastante modernizadas, de um mito

quéchua do noroeste da Argentina. Esse mito joga com a homofonia do nome quéchua do Engole-vento, *cacuy,* com palavras que nessa mesma língua significam "Faça farinha". Uma moça extremamente gulosa media com muita parcimônia a comida para o irmão e mandava-o fazer farinha de *algarrobo* (uma leguminosa do gênero *Prosopis)* o tempo todo. Cansado dessa perseguição, um dia o rapaz fez a moça subir numa árvore, dizendo-lhe que encontraria uma colméia com muito mel. Então ele cortou os galhos mais baixos, para que ela não pudesse descer. Desde então, pode-se ouvi-la, transformada em Engole-vento, gritar: "Faça farinha! Faça farinha!", e essa é a razão do nome do pássaro.

A heroína quéchua é uma mulher que priva o irmão de alimento, ao passo que o herói de um mito kayapó é um marido malvado que trata a mulher como escrava, e proíbe-a de comer carne e de tomar água. Durante a noite, ela sente uma sede terrível. Sente vontade de aproveitar enquanto o marido dorme e ir ao lugar onde as rãs coaxam, sinal de que lá deve haver água; mas teme que o homem descubra a sua ausência. Então ela tem a idéia de se dividir em dois pedaços: o corpo ficaria ao lado do marido, e a cabeça voaria, usando os longos cabelos como asas, para matar a sede. Mas o marido acorda, percebe o truque da mulher e espalha as brasas da fogueira. A cabeça não consegue encontrar o caminho de volta para a casa, agora às escuras. Voa a noite toda em busca de seu corpo, enquanto o marido o assa. Continuando a voar, transforma-se em Engole-vento. Passamos assim do motivo do guloso ou da gulosa egoísta para o da decapitação.

Se aqui o Engole-vento é o decapitado, torna-se o decapitador em um mito timbira, em que ele corta a

cabeça de um dos dois heróis culturais e a coloca em uma árvore, perto de um ninho de abelhas. Um outro mito, muito difundido entre os Karib e os Aruak da Guiana, conta que um caçador de caranguejos terrestres, surpreendido pela chuva, colocou na cabeça uma cabaça enfiada até os olhos. Apareceu um espírito maléfico, que ficou maravilhado com o crânio liso e brilhante do caçador, e este lhe propôs tornar o seu igualmente belo: escalpelou-o. Mais tarde os dois inimigos voltaram a se encontrar. O espírito quis se vingar, mas o índio convenceu-o de que não era quem ele procurava. Depois de muitas peripécias, o índio conseguiu esmagar a cabeça do espírito sobre uma pedra chata. O cérebro explodiu e cada pedaço se transformou em um Engole-vento. Por isso os índios temem esses pássaros, nascidos de espíritos do mato e profetas da desgraça.

Um outro tipo de explosão, muito menos dramático, aparece em um mito tukuna que se passa no tempo em que os índios não conheciam nem a mandioca nem o fogo. Somente uma velha os possuía. Ela tinha recebido a mandioca das formigas, e o fogo de seu amigo Engole-vento, que o guardava dentro do bico. Os índios ficaram curiosos para saber o segredo de tão boa culinária. Perguntaram à velha, e ela respondeu que cozinhava o seu beiju com o calor do Sol. O Engole-vento achou tanta graça na mentira que explodiu — mas de rir —, e todos viram as chamas saindo de sua boca. Abriram-na à força para pegar o fogo. Desde então, os engole-ventos têm a boca rasgada. Como já mencionamos *{supra:* 53), os índios costumam comparar a boca grande do Engole-vento a uma vulva. Em mitos da Guiana sobre a origem do fogo de cozinha, este pertence exclusivamente a uma velha, que o guarda na vagina.

Dois motivos — o da decapitação ou explosão, por um lado, o do fogo, por outro — ocupam, pois, um lugar importante na mitologia do Engole-vento. Isso se torna ainda mais evidente entre os Ayoré do Chaco boliviano. Infelizmente, só se conhecem fragmentos de seus mitos e quase nada se sabe acerca de um ciclo ritual cuja importância se adivinha, e no qual o papel principal cabe ao Engole-vento. No mês de maio, quando Arcturo surge no leste ao pôr-do-sol, os Ayoré proclamam o "fechamento do mundo". É um período perigoso: "Não choverá, a mata ficará seca e calcinada, a maioria dos pássaros e outros animais desaparecerá. As noites serão frias". Esse "tabu da mata" dura quatro meses, até a lua cheia de agosto, que é quando o Engole-vento volta a cantar. Por isso o seu grito, que anuncia a "reabertura do mundo", é ansiosamente esperado. Assim que se ouve o Engole-vento, homens e mulheres se separam. As fogueiras são apagadas com água, e acende-se o fogo novo. Os homens fazem oferendas de amendoim, milho, abóbora e feijão ao Engole-vento, para que ele os proteja da fome durante o ano. Também coletam mel selvagem e o enterram, como oferenda para o pássaro, para que lhes dê mel em abundância. Durante um dia e uma noite os homens não comem nem bebem. As mulheres, por sua vez, tecem cintos de fibras tingidas de vermelho para seus maridos ou amantes. Ao voltarem da coleta do mel, os velhos açoitam os homens para afastar deles os maus espíritos. Na manhã seguinte, inaugura-se o ano novo, e os homens voltam para as suas mulheres. Logo chega a chuva, a mata reverdece, os animais aparecem e inicia-se o plantio.

O fato de o Engole-vento ser o senhor do mel para os Ayoré faz lembrar o mito quéchua da mulher ávida de mel que se transforma nesse pássaro. Acres-

cente-se ainda o fato de que, na província argentina de Catamarca, o grito do Engole-vento indica a presença de uma colméia de abelhas selvagens por perto. Em relação ao jejum rigorosamente observado pelos homens, lembramos o herói ou heroína privados de alimento e bebida nos mitos quéchua e kayapó. O Engole-vento é o Senhor do Mel, e também das febres, convulsões e outros males, das chuvas torrenciais e do logo destruidor. Os Ayoré imaginam o Engole-vento como uma divindade feminina, ciumenta e chata, que não tolera, entre outras coisas, pêlos no rosto ou sinal de sangue fresco na carne. Para agradá-la, a carne é cozida antes de ser limpa. A vinda da deusa é esperada, pois encerra a estação seca e anuncia a grande renovação; mas também é temida, porque ela pertence ao mundo dos mortos, e é a sua mensageira.

Nos mitos o Engole-vento Assoojná (Asohsná, Asoná) é ora homem, ora mulher;.e neste caso, esposa de Potatai, que é um Engole-vento de outra espécie. Um dia, como mulher, Assoojná explodiu uma pedra e jogou as lascas sobre seus servidores preguiçosos. As lascas, transformadas em fogo, mataram os faltosos e penetraram nas árvores, de onde o fogo é extraído atualmente: os instrumentos para fazer fogo por atrito consistem de dois pedaços de madeira. Como os parentes dos servidores mortos queriam vingá-los, Assoojná e Potatai se esconderam. Seus filhos, que eram iguanas, não sabendo onde encontrar os pais, foram obrigados a roubar comida: "Ê por isso que os Ayoré são ladrões". As crianças acabaram encontrando o pai no meio do mato alto, e a mãe enterrada em um buraco, motivo pelo qual os engole-ventos se escondem durante o dia.

Em sua forma masculina, Assoojná também lança lascas de pedra em chamas, mas contra inimigos.

Os que não morreram queimados tiveram as febres que atualmente matam os índios. Outras doenças — isto é, todos os fatores que encurtam a vida dos homens — surgiram após uma inundação que tornou insalubre o lugar onde os sobreviventes tinham resolvido se estabelecer. Acabaram achando um lugar seco para ficar, mas os seus descendentes continuam sujeitos aos mesmos males.

Segundo uma terceira versão do mesmo mito, Assoojná e Potatai, que então eram ayorés, foram ameaçados por inimigos e se esconderam na terra. Seu filho, o Iguana, alertou-os contra os inimigos que se aproximavam, e os três fugiram para o céu. Assoojná fez chover para apagar os seus rastros. Ela e o marido se se transformaram em engole-ventos de espécies diferentes.

Todas essas versões de um mito associado a um ciclo ritual grandioso em que o Engole-vento, divindade principal, assume uma função cósmica, parecem estar a léguas das mesquinhas discussões conjugais a que outras tribos sul-americanas atribuem a origem do pássaro. Essas histórias também existem, no entanto, entre os Ayoré, na forma de uma série paralela. Eis aqui dois exemplos. Um mito conta que Assoojná era antigamente uma mulher ayoré que foi morta pelo marido a pauladas. Por isso ela volta até hoje para provocar doenças. Segundo uma outra versão, Assoojná era a moça mais bonita da tribo, e se apaixonou pelo filho de um'chefe estrangeiro, com quem se casou. Contrariando a regra vigente de residência matrilocal, o pai do marido exigiu que o casal fosse viver em sua casa. A sogra de Assoojná, com ciúme, maltratava-a, e conseguiu afastar o filho dela. Desesperada, Assoojná suicidou-se e o seu espírito se tornou o Engole-vento, que volta todos os anos para castigar os seus persegui-

dores. Cá estamos novamente muito próximo das versões Amorim e Teschauer *(supra:* 55). Os mitos sul-americanos de Engole-vento no início nos pareciam tão heteróclitos que era difícil classificá-los. Na verdade, passamos por transição de uns a outros; existe entre eles uma continuidade.

I

Capítulo 4

Forno do oleiro e fogo de cozinha

Forno do oleiro e fogo de cozinha. O Engole-vento e a cerâmica: teoria do joão-de-barro. Mitos do Chaco e de alhures. Aplicação da fórmula canônica.

Melhor ilustrado pelos mitos norte-americanos, o motivo da explosão — cérebro explodido, explosão de riso, lascas de pedra — será provisoriamente deixado de lado. Consideremos outros aspectos. Partindo de mitos jivaro que constróem um triângulo, ciúme-cerâmica-Engole-vento, mostrei que no pensamento dos índios sul-americanos existe uma conexão entre a cerâmica e o ciúme, e outra entre o ciúme e o Engole-vento. A primeira conexão resulta de que as teorias indígenas mais elaboradas acerca da cerâmica (mas igualmente presentes alhures, na forma de embrião ou vestígio) colocam-na como objeto de um conflito entre forças celestes: os Pássaros-Trovão e as forças subterrâneas ou, mais precisamente, subaquáticas, as grandes Serpentes.

Dos quatro volumes de *Mythologiques* resultava que um paradigma comum às duas Américas consiste num combate entre humanos e não-humanos pela posse do fogo de cozinha. Em *L'Homme nu,* chamei-o de

"o mito único". Como a cozinha, a cerâmica pressupõe a utilização do fogo, já que os recipientes de barro devem ser cozidos. Mas o pensamento índio estabelece uma dupla diferença entre os dois fogos. Em primeiro lugar, os humanos tiveram de conquistar o fogo de cozinha de animais, que representam a natureza em oposição à cultura, ou de um povo de cima, e neste caso, os terrenos ainda em estado de natureza se opõem aos seres celestes sobrenaturais. No entanto, quando a cerâmica está em jogo, os humanos não se identificam Com nenhum dos dois lados. Colocados *entre* as Serpentes e os Pássaros, são antes testemunhas de um combate que lhes é exterior. Anteriormente atores responsáveis e dotados de iniciativa, tornam-se agora beneficiários passivos ou vítimas. Na melhor das hipóteses, são os protegidos, os sócios ou os cúmplices de um dos dois lados.

Em segundo lugar, a não ser por uma exceção que discutirei, todos os mitos sobre a origem do fogo de Cozinha concordam entre si — e, acrescente-se, com os dados da experiência — em um ponto. Os humanos tiveram dificuldade em conquistar o fogo, mas a partir do momento em que a operação teve sucesso são seus proprietários exclusivos. A posse e o uso da cerâmica lio, ao contrário, continuamente colocados em quesito, pois a rivalidade entre as forças do alto e as de baixo não têm fim. Por mais modesto que seja o papel atribuído aos seres humanos no conflito cósmico, o espírito do ciúme que impele as forças em combate os contamina. Assim, a cerâmica é objeto de numerosas Práticas rituais, precauções e cuidados. As inclinações morais dos artesãos se ressentem disso.

Os mitos do Chaco confirmam de modo indireto essas considerações. Sua proveniência torna-se mais significativa na medida em que a teoria da cerâmica

esboçada acima baseia-se essencialmente em mitos norte-americanos *(supra:* 41-47) e que, segundo Métraux, que conhecia bem o Chaco, existem analogias impressionantes entre os mitos dessa região do hemisfério sul e os do hemisfério norte. "É provável", escreveu, "que (...) os índios do Chaco sejam representantes de uma antiga população que até recentemente preservou vários traços de uma cultura muito antiga. Em tempos remotos, pode ter sido uma cultura comum a tribos primitivas das duas Américas". Essas semelhanças culturais são, aliás, reforçadas por semelhanças físicas.

Encontramos entre vários povos do Chaco — Chane, Choroti, Lengua, Ashluslay (e também entre os Guarani do Paraguai e os Apapocuva, Tupis do sul do Brasil) — a crença norte-americana de que pássaros sobrenaturais são os causadores do trovão. Os Ashluslay vão mais longe: dizem que o fogo de cozinha pertencia antigamente com exclusividade aos Pássaros-Trovão, e que eles detestam tanto os humanos, por terem descoberto o seu segredo, que se tornaram seus piores inimigos. Conseqüentemente, neste caso particular em que os Pássaros-Trovão desempenham, em relação ao fogo de cozinha, o papel hostil que em geral lhes é atribuído pelos mitos sobre a origem da cerâmica, o fogo doméstico toma o lugar da cerâmica como objeto disputado. A atração de um grupo de mitos sobre o outro também pode ocorrer no sentido inverso. Quando de um encontro em Berkeley, Thor Anderson contou-me um mito que tinha colhido no México. Dizem os índios Chamula que antigamente a onça aterrorizava os humanos, porque era imune às suas armas. Assim que sentia cheiro de carne assada, corria para a casa de onde vinha e devorava todos os habitantes. Mas, atualmente, graças ao Senhor que criou a panela

de barro para o bem dos humanos, a onça não pode mais sentir o cheiro da carne assada.

Em vez de obterem o fogo *da* onça, como em tantos mitos sul-americanos, neste caso os humanos já o possuíam; e é a cerâmica que obtêm *contra* a onça. A conseqüência, em ambos os casos, é a mesma: relegada para o lado da natureza, a partir de então a onça come cru. A existência dessas formas intermediárias confirma o paralelismo entre os mitos sobre a origem do fogo de cozinha e aqueles sobre a origem da cerâmica.

* * *

A segunda conexão — entre ciúme e Engole-vento - oferece menos dificuldades. Como disse, resulta de uma dedução empírica que imputa ao pássaro uma natureza sofredora e um grande apetite, devido à sua vida solitária, aos seus hábitos noturnos, seu grito lúgubre e seu bico grande, que lhe permite engolir os maiores insetos.

Nesse estágio, porém, a demonstração ainda está incompleta. Se os três termos formam sistema, é preciso que estejam unidos dois a dois. Ficou estabelecido que, cada um por si, o Engole-vento e a cerâmica estão relaicionados ao ciúme. Mas qual é a relação entre a cerâmica e o Engole-vento?

Está colocado um problema sobre o qual convém que nos detenhamos, pois sua solução põe em jogo certos. princípios fundamentais da análise estrutural dos mitos. Para demonstrar a conexão entre o Engole-vento e a cerâmica, teremos de recorrer a um pássaro que Rio aparece em nenhum dos mitos considerados até agora. Mas esse procedimento se justifica por duas ra-

. Primeiramente, esse pássaro figura em outros nulos que, como mostraremos, estão em relação de

transformação com os primeiros. Esses novos mitos se articulam aos do Engole-vento sob um ponto de vista não apenas lógico, como também geográfico: provêm do Chaco, onde vivem os Ayoré, em cujos ritos e mitos o Engole-vento desempenha um papel de destaque. Além disso, os hábitos do pássaro, de acordo com as informações dos viajantes e zoólogos, contrastam em vários aspectos com os do Engole-vento. Em suma, proponho-me a submeter dois pássaros e os mitos que lhes dizem respeito a um tratamento do tipo do que apliquei, em *La Voie des masques,* a duas máscaras e aos mitos relacionados a cada uma delas.

Esse pássaro, que ainda não encontramos, é o João-de-Barro *(Furnarius* sp.), da família dos furnarídeos, que possui por volta de sessenta gêneros e duzentas e vinte espécies. Pode ser encontrado principalmente na Argentina, no Chile e no sul do Brasil, mas existe em toda a América do Sul, na América Central e no México. Os hábitos do João-de-Barro são diametralmente opostos aos do Engole-vento.

O Engole-vento, afirmam os mitos, emite seu grito somente durante certos meses do ano, à noite, principalmente quando há luar. O João-de-Barro, ao contrário, é prodigiosamente eloqüente. Chega mesmo a dar a impressão, diz Brehm, citando Burmeister, viajante do século XIX, "de sentir prazer em interromper as conversas; os Joões-de-Barro começam a gritar assim que duas pessoas que caminham juntas param para conversar. Isso ocorreu muitas vezes comigo, no jardim de um amigo, o dr. Lund. Quando os pássaros começavam a gritar, meu anfitrião costumava dizer: 'Deixe-os terminar; em sua presença, jamais conseguiremos a palavra'".

O Engole-vento, como já mencionei, não faz ninho; bota seus ovos no chão ou sobre uma pedra. Só

há um meio de protegê-los: a mãe fica sobrevoando os ovos e se um homem ou um animal se aproximar, finge que está com a asa machucada e que está caindo, longe dali, para afastar o intruso do local onde estão os ovos ou os filhotes. O João-de-Barro, também chamado de Maria-de-Barro ou Pedreiro, ao contrário, constrói sobre galhos um ninho de dimensões e execução notáveis. Esse ninho contém uma ante-sala e uma alcova, separadas por uma divisória. É na alcova, forrada com folhas secas, penas e pêlos, que a fêmea bota os ovos.

Enfim, os mitos associam o Engole-vento e o ciúme conjugal. Para ser mais preciso, o pássaro aparece em primeiro plano nos mitos cujo tema é a separação ou desentendimento entre os sexos, devido ao ciúme entre dois homens em relação a uma mulher, ou ao ciúme de um ou uma amante rejeitado(a), ou ainda à impossibilidade da união de dois amantes, ou aos desentendimentos de um casal. Mesmo nos mitos em que o Engole-vento aparece como autor ou resultado de uma decapitação, os motivos mencionados não estão totalmente ausentes: a decapitação também acarreta uma separação. Como o casal separado, a cabeça ou o corpo desligados um do outro sofrem a perda da outra parte.

Esses motivos são totalmente opostos a tudo o que se sabe em relação aos hábitos do João-de-Barro. Entre esses pássaros, marido e mulher constróem juntos essa obra-prima que é o seu ninho, que, como diz Brehm, "difere consideravelmente dos ninhos de todos os outros pássaros". O João-de-Barro — que gosta de estar perto dos homens, o que também o opõe ao Engole-vento — não pára de conversar com a sua fêmea. Passemos a palavra a Ihering, grande observador: "O macho emite um grito e a fêmea responde imediata-

mente, meio-tom abaixo; assim vão se alternando os dois sons, sempre de igual duração, mas numa tal rapidez, com uma tal precisão rítmica, que é de se admirar, principalmente quando se considera a dificuldade que nós, homens, teríamos para aprender esse tipo de exercício musical, num movimento prestíssimo. Um músico profissional que escutava ao meu lado um casal de Joões-de-Barro ficou especialmente admirado com a exatidão com que entrava a segunda voz, sem nenhum aviso prévio do primeiro executante. Os músicos humanos precisam de uma indicação da batuta do maestro, ao passo que esses pássaros parecem responder um ao outro automaticamente, e no momento exato, apesar da distância que os separa". Como os índios, diante de tanto zelo, poderiam deixar de ver aí o que efetivamente é, a prova de que é um casal que se entende, nos antípodas dos outros casais ilustrados pelos mitos, em que um dos membros, ou um terceiro, causador do desentendimento conjugai, é ou se torna um Engole-vento?

Apesar de ser considerado um pássaro sagrado no Brasil, há poucos mitos relativos ao João-de-Barro. A maior parte deles provém do Chaco, e uma rápida inspeção basta para convencer de que estão em relação de transformação com os mitos ayoré — não longe dali — examinados no capítulo anterior, cujo herói ou heroína é o Engole-vento. Vimos que, nesses mitos, o Engole-vento, ora homem ora mulher, desencadeia um fogo destruidor contra servidores desobedientes ou inimigos. Esse fogo ameaça exterminar toda a população; passado o perigo, os sobreviventes fundam um novo estabelecimento.

Existem formas invertidas mais ou menos reconhecíveis desse mito entre os Toba, os Mocovi, os Tumerehã, os Mataco... Comparadas às versões ayoré, as

mataco são especialmente interessantes. Em vez de serem os protagonistas os causadores do fogo, e os coadjuvantes, as vítimas, entre os Mataco é o inverso. Antigamente, dizem, no tempo em que humanos e animais não constituíam famílias zoológicas distintas, na extremidade do mundo ardia um fogo inexaurível, sobre o qual ficavam panelas cheias de comida, cozinhando noite e dia. Uma outra versão substitui esse dispositivo por um povo de gigantes feitos de fogo. Nos dois casos, quem quisesse se aproximar do fogo ou dos homens-fogo tinha de tomar certas precauções: "nunca se deve falar dos campos cobertos de mato alto, ou o fogo ouviria e se espalharia por toda parte", ou então, como os gigantes de fogo eram muito suscetíveis, "ao entrar em seu país, deve-se evitar fazer o menor barulho, falar ou rir".

Esta última versão conta que o povo animal, ancestral dos índios, foi um dia visitar os gigantes de fogo. O João-de-Barro, que ria muito (sabemos que é um pássaro alegre) não pôde se conter diante da visão dos filhos dos gigantes agachados diante de suas casas, com chamas saindo por trás. As crianças foram se queixar junto aos pais. Então, os gigantes de fogo incendiaram o mundo. A terra foi completamente queinada, não havia mais nenhuma árvore. Um passarinho que tinha se escondido dentro de um buraco conseguiu, com o seu canto, fazer com que brotassem novamente.

Uma versão toba explica que os índios se protegem do fogo cavando um grande buraco revestido de argila, onde permaneceram, sem comer, por três dias e três noites. Esse refúgio faz lembrar o ninho do João-de-Barro; talvez também evoque crenças relativas ao Inicio da cerâmica. Ê exatamente nesse sentido que certos povos algonquinos (Blackfoot e outros) da Amé-

rica do Norte afirmam que, antigamente, faziam uma cerâmica frágil e grosseira, há muito desaparecida.

Qualquer que seja a validade dessa conjectura, fica claro que através da inversão dos campos em presença e outros detalhes (fogo nas árvores, árvores no fogo; autores ou vítimas do fogo refugiados dentro de um buraco, etc), os mitos mataco e toba cujo personagem principal é o João-de-Barro oferecem **uma** imagem especular dos mitos ayoré cujo herói ou heroína é o Engole-vento.

Isso não é tudo. Ao causar a grande catástrofe, com sua risada, o João-de-Barro também inverte o Engole-vento de um mito tukuna *(supra:* 61), segundo o qual os homens puderam se apossar do fogo, escondido na boca do pássaro, porque ele se traiu ao rir. Num caso, o fogo escondido é revelado, no outro, um fogo claramente visível provoca o riso do João-de-Barro, que deveria ter agido como se não visse o fogo. Finalmente, o fogo de cozinha, que é um fogo construtivo, sai do Engole-vento pela boca, que é um orifício anterior e superior. O fogo destruidor sai dos pequenos gigantes pelo ânus, orifício posterior e inferior. Apesar da distância que separa os Mataco e os Tukuna, os dois mitos são simétricos. '

Mais perto dos Mataco e, principalmente, dos Ayoré, um outro mito cujo herói é o João-de-Barro pertence aos antigos Mojo da Bolívia oriental. O deus glutão Moconomoco, "Pai dos homens", tinha comido todos os grãos e, em seguida, tinha-se afogado, deixando os índios condenados à fome. A Águia mostroulhes o lugar onde o cadáver jazia no rio. Tiraram-no da água, o João-de-Barro furou-lhe o estômago, e recuperaram os grãos. Como pássaro salvador e portador de alimento, aqui também o João-de-Barro se opõe ao Engole-vento, pássaro ávido e glutão (do qual se apro-

xima, portanto, o deus Moconomoco) que nos mitos já passados em revista priva os seus próximos de comida e de bebida.

Os Kaxinawá vivem bem mais ao norte, mas pertencem à família lingüística pano, à qual alguns autores filiam também os Mataco. Como os Ayoré, associam a grande catástrofe à redução da duração da vida humana. Além disso, descrevem-na nos mesmos termos que os Mataco: todas as árvores foram reduzidas a cinzas, e esse é o seu resultado principal, o único, ou quase, evocado pelos dois relatos. Essas semelhanças certamente têm algum interesse para a reconstituição da história cultural das regiões subandinas, ao longo dos quais pode ser percebido o avanço dos povos de língua pano. E os Kaxinawá também atribuem um papel importante ao João-de-Barro: no tempo em que seus antepassados levavam uma vida primitiva, dormindo ao relento e comendo todos os alimentos moqueados, o João-de-Barro os ensinou a construir casas e lazer cerâmica. Assim, veneram o pássaro, e ninguém pode matá-lo.

* * *

Tendo mostrado que, num grupo importante de mitos jivaro, ciúme, cerâmica e Engole-vento formam sistema, perguntei-me por quê. Procedendo por etapas, comecei por estabelecer uma ligação entre cerâmica e ciúme, e, em seguida, entre ciúme e Engole-vento. Faltava, para fechar o sistema, ligar a cerâmica e o engole-vento.

As considerações feitas acima sobre o João-de-Barro levam a crer — e o mito kaxinawá sobre a origem da cerâmica confirma — que existe uma ligação

entre os dois termos. Mas é uma ligação estabelecida indiretamente, por intermédio de um pássaro cujos hábitos observáveis e mitos colocam em correlação e oposição com o Engole-vento: pois esse pássaro, no qual se invertem todas valências semânticas do outro, remete diretamente à cerâmica.

Trata-se de um procedimento legítimo? Ainda é preciso prová-lo, já que me proponho a fechar um ciclo de transformações por meio de um estágio que não é dado nos mitos que ilustram os outros estágios.

Mas será que o João-de-Barro está realmente ausente desses mitos? Ainda que viva principalmente numa vasta zona meridional que inclui o Chaco, de onde provém a maior parte dos mitos em que aparece, pode ser encontrado por toda a América do Sul, e mais além. O mito kaxinawá é apenas um exemplo do caráter sagrado atribuído ao João-de-Barro no Brasil todo. O pássaro gosta de viver nas imediações das habitações humanas, e o material, as dimensões e a perfeição de seu ninho chamam a atenção: "Quando se ultrapassa as altas cadeias de montanhas que, no Brasil, separam as grandes florestas costeiras dos campos (...), por toda parte, ao longo da estrada, sobre grandes árvores isoladas, nas proximidades das casas, se pode ver, sobre os galhos horizontais mais grossos, um amontoado de terra em forma de melões inflados, de todos os lados. Seu aspecto tem algo de extraordinário. Dir-se-ia que são cupinzeiros (...)". Sem dúvida o João-de-Barro estava presente no pensamento dos índios mesmo quando não falavam dele. E os seus hábitos, dei provas disso, não podiam deixar de ser confrontados aos do Engole-vento.

Subsiste no entanto uma dificuldade de outra natureza. Postulei acima a existência de uma transfor-

mação em cinco estágios: *mulher —» ciúme —» cerâmica —»- engole-vento —» joão-de-barro.*

De um ponto de vista formal, algo incomoda nessa seqüência: no fim do percurso, um pássaro sucede a outro pássaro. Os quatro primeiros estágios são heterogêneos, ao passo que os dois últimos são homogêneos. Nesse sentido parecem, conseqüentemente, redundantes (para um problema do mesmo tipo, cf. *Du miei aux cendres,* pp. 220-222). Essa redundância desapareceria se as posições lógicas ocupadas pelos dois pássaros dentro do sistema fossem heterogêneas. Ora, é o que se evidencia imediatamente numa fórmula que enunciei em 1955, e qualifiquei então de "canônica" porque, dizia eu, permite representar qualquer transformação mítica.

No início, o problema colocado pelos mitos jivaro se apresentava assim: qual a relação entre o Engole-vento, que "funciona" como um pássaro ciumento ou causa o ciúme, e uma mulher a quem é atribuída a função de explicar a origem da cerâmica? Ou seja:

$$\underset{\substack{ciúme \\ \text{(Engole-vento)}}}{F} \; : \; \underset{\substack{ceramista \\ \text{(Mulher)}}}{F} \; .. \; ?$$

Função negativa, note-se de passagem, já que os humanos obtêm a argila unicamente porque ela a perde e morre enquanto humana para se transformar no pássaro do qual tinha apenas o nome.

E eis a solução a que leva o nosso procedimento:

$$\underset{\text{(Engole-vento)}}{ciúme} \; . \; \underset{\text{(Mulher)}}{ceramista} \; .. \; \underset{\text{(Mulher)}}{ciúme} \; . \; \underset{\text{(ceramista)}}{Engole\text{-}vento\text{-}1}$$

l

Dito de outro modo, a função "ciumenta" do Engole-vento está para a função "ceramista" da mulher assim como a função "ciumenta" da mulher está para a função "Engole-vento invertido" da ceramista. Expliquemos.

Para que, como o mito jivaro, possamos relacionar uma humana e um pássaro, por um lado, e o ciúme e a cerâmica, por outro, é preciso: 1) que surja uma congruência entre a humana e o pássaro em relação ao ciúme; 2) que o registro dos pássaros comporte uma termo congruente com a cerâmica. O João-de-Barro satisfaz esta última condição; é portanto legítimo introduzi-lo no sistema, contanto que — como o mitos — se reconheça nele um "Engole-vento invertido". Efetivamente, os mitos de João-de-Barro são a inversão dos mitos de Engole-vento.

A função "ciúme" do Engole-vento provém, como mostrei, de algo que chamei alhures de dedução empírica: interpretação antropomórfica da anatomia e dos hábitos observáveis do pássaro. O João-de-Barro, por sua vez, não pode desempenhar o papel de termo por não figurar enquanto tal nos mitos de Engole-vento. Está presente apenas nos mitos que invertem os primeiros. Mas seu emprego enquanto função verifica o sistema das equivalencias, ao transformar em dedução empírica algo que, no início, não passava de dedução transcendental (que o Engole-vento possa, como afirmam os mitos, estar ligado à origem da cerâmica). A experiência comprova que o João-de-Barro é um mestre ceramista, e comprova igualmente que o Engole-vento é um pássaro ciumento.

Acompanha essa passagem, no plano retórico, uma transformação comparável à de uma função em termo: uma criatura sobrenatural, que só era Engole-

vento de nome, ou seja, no sentido figurado, passa a ser esse pássaro no sentido próprio quando, ao desaparecer fisicamente, entrega aos humanos a argila, matéria-prima da cerâmica que, *sub espécie naturae,* seu oposto é o único capaz de moldar.

Capítulo 5

Mitos de Engole-vento na América do Norte

Os mitos de Engole-vento na América do Norte. Os três temas localizados na América do Sul também lá se encontram. O tema da explosão ilustrado pela história da rocha que se move, que remete ao desentendimento conjugai e ao ciúme.

Representados na América do Sul por sessenta a setenta espécies, os engole-ventos só têm seis na América do Norte, e estas não correspondem exatamente àquelas que já encontramos. O gênero *Nyctibius* é o mais numeroso abaixo dos trópicos, mas chega no máximo até o sul do Texas. Na América do Norte, predominam os gêneros *Caprimulgus* (de cauda arredondada) e *Chordeiles* (de cauda bifurcada). Em geral, as línguas indígenas distinguem os dois gêneros. As traduções inglesas dos mitos costumam traduzir o primeiro por *Whippoorwill* e o segundo por *Nighthawk* ou *Bullbat.*

Apesar dessa distribuição desigual dos engole-ventos nos dois hemisférios e embora a espécie *Chordeiles minor* seja a única espalhada por todo o hemisfério norte, excetuando-se as zonas ártica e subártica (os *Caprimulgus vociferus* só se encontram na metade leste dos Estados Unidos, e na metade oeste são subs-

tituídos pelos *Phalaenoptilus nuttallii*, em inglês *Poorwill),* os mitos de Engole-vento provenientes das duas Américas são notavelmente homogêneos. O que constitui uma prova suplementar em favor da tese defendida em *Mythologiques*, de que a mitologia americana é uma só. Na América do Norte, ilustrados de outro modo, encontraremos os mesmos motivos que a análise dos mitos sul-americanos permitiu evidenciar.

Como os índios da Guiana, os povos da América do Norte, diferentes entre si pela língua e pela cultura, concordam em considerar o engole-vento um preguiçoso, que não faz ninho e bota seus ovos no chão ou sobre uma pedra.[4]

Vimos que é em parte devido a essa particularidade que os mitos sul-americanos opõem o João-de-Barro ao Engole-vento.

Os Penobscot do Maine designam o *Caprimulgus* com a palavra *wipule'su* (formas próximas aparecem em outras línguas setentrionais da família algonquina: malecite, saint-francis, micmac, etc). A etimologia popular considera essa palavra derivada de *lipuli*, "Ejacule!", contrapartida da aproximação freqüentemente feita na América do Sul entre a boca do Engole-vento e a vulva. Os Penobscot reconhecem a sua palavra para "vulva" no grito da Perdiz, pássaro de mau agouro, que anuncia a morte, como o Engole-vento.

Na região dos Grandes Lagos, os Menomini, que também pertencem à família lingüística algonquina, acreditam que se um engole-vento é acidentalmente ferido por um caçador e morre, corre-se perigo. Mas, se ao ouvir o seu grito, alguém conseguir apontar o dedo

(4) Acrescente-se a isso que o *Poorwill {Phalaenoptilus),* chamado de "o Dorminhoco" pelos Hopi, é um pássaro hibernante, pelo menos no sudoeste dos Estados Unidos.

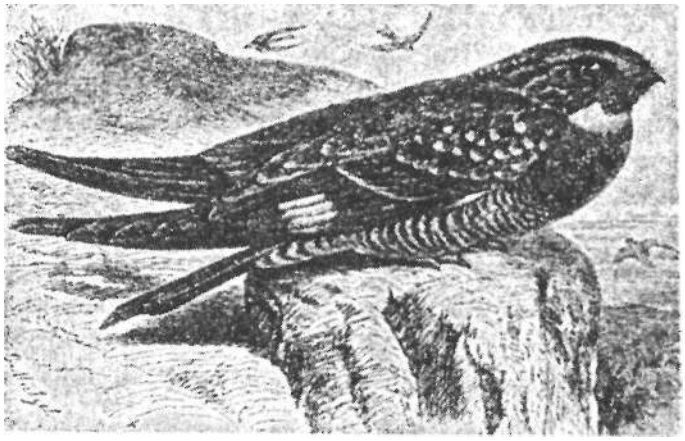

Fig. 2. O Engole-vento norte-americano Chordeiles minor *(segundo Brehm, 1891, vol. 2, p. 227).*

para o local exato em que se encontra, ele se cala e vai embora. Os Omaha e os Dakota, índios das Planícies que pertencem à família lingüística sioux, dizem que um engole-vento interpelado por um humano anuncia morte próxima se parar de gritar, e vida longa se continuar. Os Cherokee orientais, parentes longínquos dos Iroqueses pela língua, não matam nem comem engole-ventos. Temem-nos e chegam mesmo a odiá-los, pois seu grito é mau presságio, e os feiticeiros costumam tomar a sua forma para fazer as suas maldades.

Vimos que os índios sul-americanos também estabelecem uma ligação entre o Engole-vento e a morte, mas de um modo um tanto ambíguo: os Tupi da costa davam ao Engole-vento uma conotação positiva *(supra:* 53). Essa conotação também poderia ter sido positiva, até um certo ponto, para o líder da busca iniciática entre os Iroqueses; e entre os Fox, de língua

algonquina, vizinhos dos Menomini, assim como entre os Hopi e os Zuni do sudoeste dos Estados Unidos, a julgar pela importância do pássaro ou de suas penas em seus mitos.

Finalmente, apontei, nos mitos jivaro, uma transformação: *esposa lua* —» *esposa engole-vento* —» *esposa rã.* E os índios Ute, da Grande Bacia, vêem o Engole-vento como a divindade noturna que o Conselho dos Deuses encarregou de transformar a Rã em Lua.

* * *

Um mito cuja distribuição parece restrita ao centro e ao norte da Califórnia (Maidu, Achomawi, Modoc) trata da origem do Engole-vento. O texto inglês da versão maidu que será analisada chama-o de *Nighthawk* (nas outras, é simplesmente *Hawk).* Antigamente, um homem enviou as duas filhas para serem esposas de um grande caçador. Disse que reconheceriam a casa dele pelas peles de urso penduradas diante da porta. Mas, acrescentou o pai, elas deviam prestar muita atenção para não errar de casa, porque Engole-vento, um preguiçoso, um inútil, morava bem em frente. As moças se puseram a caminho, Engole-vento as viu de longe, pegou as peles de urso e pendurou-as diante de sua casa. As moças entraram e passaram a noite com ele. Só perceberam seu erro no dia seguinte, porque o bom caçador, que tinha voltado nesse meio-tempo, recuperara as suas peles. As moças mudaram de casa imediatamente.

Furioso por ter perdido as mulheres, Engole-vento provocou uma tempestade. Choveu sem parar, tudo ficou inundado, a água invadiu as casas. Isso durou até que o novo marido cortasse a cabeça do culpado:

"Engole-vento mau, tomado de raiva por causa das mulheres, causou um dilúvio". E, dirigindo-se a ele: "A partir de agora você não vai mais aborrecer os humanos. Você é Engole-vento, você será um pássaro incapaz de fazer qualquer coisa de útil. E tal será este mundo que os homens, mentindo para as mulheres, conseguirão ser aceitos como maridos". A versão achomawi propõe outra moral: ao decapitar o autor do dilúvio, o herói instaurou o direito de matar os maus xamãs.

A versão proveniente dos Modoc tem aspectos desconcertantes. É nitidamente derivada das procedentes, mas parece substituir o Engole-vento por um pequeno falconídeo (supondo-se que os termos modoc sejam exatamente equivalentes aos de seus vizinhos Klamath, para cuja língua dispomos de gramáticas e léxicos mais completos). Entretanto, essa versão acentua de modo especialmente evidente os traços que o mitos sul-americanos atribuem ao Engole-vento. Vejamos.

Antes de mais nada, cabe notar que, para os Modoc, o Falcão encarna um espírito sobrenatural de caráter ávido e extremamente tenaz. O personagem central do mito se chama Falcão. Ê um caçador incompetente que, quando é convidado para comer, se farta de carne e não leva nada para os seus. Os outros caçadores se divertem em abrir-lhe a boca e enchê-la de pedaços de carne, principalmente aqueles pedaços que eles mesmos desprezam. Esse personagem grotesco e ridicularizado consegue, um dia, enganar duas irmãs enviadas à aldeia pela mãe para desposar Águia, um grande caçador. Falcão se faz passar por ele planando bem alto no céu, e quase morre devido ao esforço. Não tendo como alimentar suas esposas, corta a carne de suas próprias pernas para dar a elas, que achavam

horrível aquele parco alimento. Começam a segui-lo, e vêem quando os outros caçadores lhe enchem a boca de carne. Conscientes de seu erro, vão ao encontro do bom marido.

Águia e Falcão tinham quatro irmãos cada um. Trava-se um combate entre os dois grupos, as Águias vencem, decapitam o impostor e lançam sua cabeça para o céu. As mulheres tinham sido proibidas de olhar, mas desobedecem. A cabeça cai e mata as Águias. A cabeça passa então a ser o marido das mulheres. A mais velha consente em carregá-la dentro de uma cesta, e tirá-la de lá sempre que a cabeça assim lhe ordena, para perseguir a caça e matá-la. Coberta de lágrimas, abatida sob o peso da carne que é obrigada a amontoar em seu cesto, a mulher pára de avisar a cabeça quando avista caça, e vai buscar a ajuda de Kumush, o grande herói cultural. Ele tira a cabeça do cesto e a coloca dentro de uma estufa cheia de pedras em brasa. A cabeça implora que a tirem de lá. Como Kumush se faz de surdo, ela começa a investir contra as pedras que cobrem o teto da estufa, quebra-as e morre de cansaço. A estufa é aberta com muito cuidado, e dentro dela é encontrado o cadáver de um belo rapaz, que é incinerado numa pira. Essa é a origem da cremação dos mortos.

Nesse mito, o personagem mau é um guloso e um egoísta. Como o Engole-vento sul-americano, ele guarda o melhor da comida para si e deixa que as pessoas à sua volta fiquem com fome *(supra:* 59-60). A semelhança se acentua quando reparamos que a cena de um homem recebendo comida na boca, aqui dos companheiros, no outro caso da mãe, deixa a sua ou as suas mulheres profundamente indignadas. Tanto para os Munduruku das margens do Amazonas *(supra:* 59) quanto para os Modoc da fronteira entre a Califórnia e o Ore-

gon, essa visão faz com que as mulheres resolvam abandonar o péssimo marido.

O marido, dizem as versões norte-americanas, é decapitado em seguida. A cabeça separada do corpo tem o poder de voar, como o da mulher Engole-vento de um mito kayapó *(supra:* 60). A continuação da versão modoc ilustra o tema da mulher-gancho (neste caso, um marido-gancho) de que já falei *(supra:* 41-42). Quanto ao incidente da cabeça batendo contra as pedras do teto da estufa e quebrando-as, outros mitos norte-americanos em breve mostrarão que ocupa um lugar central nos mitos de Engole-vento. Diante disso, percebe-se que o fato de, nos mitos ayoré, o Engole-vento matar seus adversários com pedras estilhaçadas não é um detalhe insignificante, e nem um motivo secundário. De norte a sul nas Américas, o motivo das pedras estilhaçadas constitui um invariante de mitos consagrados a esse pássaro.

Em várias versões do mito norte-americano, o homem-pássaro provoca o dilúvio, uma catástrofe que, segundo os Ayoré do Chaco boliviano, é causada pela cólera do Engole-vento. E, finalmente, fica claro que reencontramos o mito jivaro de que partimos na história de uma briga de ciúmes entre dois homens por uma ou duas mulheres. O ciúme é um sentimento insuflado nos maridos pelo medo de que suas mulheres os abandonem. A versão maidu reforça esse motivo com um outro que lhe é simétrico: a partir de então, os homens mentirão às mulheres para convencê-las a serem suas esposas. Nesse caso, a mentira une os sexos; no outro, o ciúme é sinal de sua desunião.

Podemos avançar mais nesta busca de um paralelismo entre os mitos dos dois hemisférios? Arrisquemos. No mito modoc, Águia avisa as duas irmãs de que vai cortar a cabeça do rival e levá-la "acima do

céu". Suponhamos, embora o texto não o diga, que ao atingir um ponto bem alto no céu a cabeça se torne um astro. Então, as duas irmãs que cometem o erro de olhar demais para cima lembrarão ainda mais um mito karajá resumido aqui *{supra:* 58), na medida em que em ambos os casos uma das mulheres rejeita um marido horrível, enquanto a outra (a mais velha, segundo os Modoc, a mais nova, segundo os Karajá) o aceita; e em ambos os casos o marido repugnante se transforma num belo jovem — ainda que *post mortem,* no mito modoc.

Trata-se ou não de peças de um mesmo mosaico dispostas de outro modo? É difícil não admiti-lo, e igualmente difícil é evitar a conclusão de que, de modo independente, e a milhares de quilômetros de distância, duas versões de um mito sobre a origem do Engole-vento deixaram-se, por assim dizer, atrair pela órbita do ciclo pan-americano do marido-estrela (*L' Origine des manières de table,* pp. 187 e segs.), que, por sua vez, se inscreve no ciclo mais vasto da disputa dos astros, ao qual a discussão dos mitos jivaro já nos tinha levado.

* * *

O ciclo do marido-estrela está particularmente bem representado entre os Algonquinos, mas também se encontra em pequenas populações, diferentes na língua e na cultura, concentradas em uma região delimitada, que corresponde à parte ocidental dos estados de Oregon e Washington, e portanto próximas dos Modoc, que acabamos de deixar. Esses dois grupos de povos e alguns de seus vizinhos têm em comum um mito que atribui um papel estratégico aos engole-ventos. Seria extremamente cansativo examinar uma por

uma mais de vinte versões. Para simplificar, diremos que todas começam com uma briga entre um semideus deceptor e um rochedo capaz de falar e de se mover. De uma versão a outra, os motivos da briga variam pouco: o Deceptor dá seu cobertor, sua roupa ou sua faca de presente ao rochedo, e resolve querê-los de volta porque ameaça chover ou porque precisa da faca para cortar carne; o Deceptor dá um cobertor cheio de excrementos para o rochedo, mas fica com inveja quando o vê bem lavado pelo novo dono; o Deceptor se apossa de um cobertor que pertence ao rochedo, ou então faz as suas necessidades sobre o rochedo e suja-o. O rochedo não gosta de ladrões nem de pessoas sujas. E também acha que o ato de presentear não tem volta: "O que foi dado aos grandes rochedos", sentencia a versão blackfoot, "nunca pode ser tomado de volta". O rochedo desmorona, rola atrás do Deceptor que foge, alcança-o e soterra-o sob sua enorme massa. A vítima pede auxílio a vários animais, que o rochedo vai matando, um por um; ou se dirige diretamente aos engole-ventos (unicamente *Caprimulgus,* ou então *Caprimulgus* inicialmente, e depois *Chordeiles).* O último pássaro a quem recorre consegue explodir o rochedo, em geral graças à força de seus peidos. O rochedo é reduzido a pedacinhos. Esta é, diz uma versão, a origem de todas as pedras que há no mundo, atualmente.

As línguas algonquinas, em geral, designam o pássaro *Chordeiles* com uma palavra cuja raiz é *pist,* e que inspira, ao que parece, vários trocadilhos aos Blackfoot, já que "peidar", em sua língua, se diz *pistit.* Mas o episódio dos peidos do Engole-vento não aparece apenas entre os povos pertencentes a essa família, o que sugere a existência de uma ligação não apenas fonética entre as duas noções.

Em suas vinte e tantas versões, o mito cobre uma área considerável, que inclui os Micmac, os Kickapoo, os Cree, os Blackfoot, os Gros-Ventre e os Arapaho, todos de língua algonquina. Ao sul destes últimos, encontramos ainda povos de língua sioux, como os Dakota (para os quais o herói, vítima de uma Moça-Rocha agarrada às suas costas, é salvo pelo filho transformado em "Hawk", que explode a rocha com uma flechada), e as tribos ditas *villegeoises* do alto Missouri: Arikara, Pawnee, Mandan e Hidatsa; a oeste da Grande Bacia, os Ute; a noroeste, os Salish do interior: Flathead e Coeur d'Alêne.

O objetivo do mito não é tanto explicar a origem dos engole-ventos, e sim o seu aspecto atual — boca rasgada e cabeça chata —, ou porque o Deceptor quis embelezá-lo, em agradecimento pelo auxílio prestado ou, mais freqüentemente, por ingratidão, para zombar daqueles que o ajudaram. Sob essa forma (o Engole-vento tem a boca rasgada devido a uma rixa), ecos do mito podem ser encontrados até entre os Klamath.

O Engole-vento dos mitos sul-americanos, como vimos, tem uma explosão de riso e revela assim o fogo escondido em sua boca; ou então reduz pedras a pedacinhos e bombardeia seus adversários. No mito norte-americano, o tema da explosão é ainda mais importante: um ou vários engole-ventos explodem um grande rochedo — de onde provêm todas as pedras do mundo, segundo uma das versões — e conseguem fazê-lo porque eles mesmos explodem, mas através de um outro orifício do corpo: em vez de rir, peidam.

Parece que é o som produzido pela vibração das asas, quando o pássaro investe sobre a sua presa, que os índios interpretam como um peido barulhento. Uma versão periférica, dos índios Ute, adota essa explicação. Para descrever o mesmo fenômeno, Audubon re-

corre a outra imagem: "No momento em que o pássaro ultrapassa, por assim dizer, a metade de seu mergulho, suas asas tomam outra direção, abrem-se repentinamente contra o vento, como as velas de um barco sendo puxadas para trás de repente". As versões algonquinas, que ocupam uma posição central no conjunto, relacionam o ruído do pássaro ao trovão, e consideram o Engole-vento como um mediador entre as forças celestes e as forças subterrâneas engajadas em um combate (cujo objeto é, não podemos esquecê-lo, a cerâmica). Em uma versão assiniboin é o próprio trovão que desintegra o rochedo. Uma versão de mesma origem conta que, para conseguir ser libertado, o Deceptor promete a mão de sua filha, e assim que obtém a liberdade, confessa calmamente que não tem filha alguma. Esse Deceptor, dizem, gosta de enganar as mulheres. Este traço nos aproxima da moral do mito maidu *(supra:* 83-84). De modo independente, uma outra analogia surge quando se compara uma versão blackf oot do mito sobre o rochedo vingativo e o mito hidatsa sobre a origem da cerâmica e do ciúme conjugai. Neste último *(supra:* 44) o herói "maculado" pelo contato com uma sedutora tenta esconder o incidente de sua mulher, cortando o pedaço da roupa que a cunhada tinha tocado. O Deceptor, herói do mito blackfoot, faz o mesmo quando os engole-ventos defecam sobre a sua roupa, para se vingarem da deformação facial infligida aos seus filhotes. Vai tirando a roupa, peça por peça, acaba nu, com o corpo coberto de sujeira, e não tem outra saída senão entrar na água.

Essa versão blackfoot requer duas observações. Apesar da distância, é incrivelmente semelhante a um mito dos Parintintim, índios de língua tupi que vivem no rio Madeira, na bacia amazônica. Um dia, um velho zomba do Engole-vento (bacurau) por causa de sua

boca enorme. O pássaro carrega-o para os ares e depois deixa-o cair. Na queda, o velho abre a boca, e o pássaro defeca dentro dela: "é por isso que a boca dos velhos cheira mal". Em segundo lugar, a história do mito blackfoot se passa numa época em que homens e mulheres viviam separados, e o casamento ainda não existia. É em conseqüência das aventuras do Deceptor, das quais uma envolve os engole-ventos, que as mulheres resolveram tomar maridos. Assim, por esse caminho indireto, voltamos à ligação entre o Engole-vento e o problema da relação entre os sexos, já ilustrada no início de nossa investigação pelo tema do ciúme conjugai nos mitos de Engole-vento.

Vizinhos dos Algonquinos, mas de língua sioux, os Dakota do Canadá dão a uma espécie de Engole-vento *(Nighthawk* no dicionário de Riggs, *Whippoor-will* seguido de um ponto de interrogação em Wallis) o nome de *p'isko,* derivado de uma raiz fonética próxima daquela que encontramos em algonquino. Um de seus mitos conta que esse pássaro cedeu à Aranha um poder mágico que recebera dos Trovões. Os Trovões não o perdoaram até hoje, e por isso os índios não lhe fazem oferendas de tabaco. Entre os Trovões, senhores do mundo celeste, e a Aranha, senhora do mundo terrestre, o Engole-vento se situa a meio-caminho, e é responsável pela deflagração de um conflito entre essas duas forças.

Os Apache, que são Atabasca meridionais, vivem na periferia da área ocupada pelos mitos sobre o rochedo vingativo vencido pelos engole-ventos. Mas também dão ao pássaro um lugar de honra. Uma espécie, provavelmente *Chordeiles minor,* tem um nome parecido com as palavras algonquinas, *pise,* e, segundo os Apache, voa tão depressa que os raios não conseguem atingi-lo. Durante as tempestades, as pessoas gritam

pis, pis "para fazer de conta que somos o pássaro, e, como ele, imunes ao raio". O "Falcão noturno" é divinizado, e ritos são celebrados em sua honra. Os Apache também possuem um culto aos *gahe* ou *jajadeh,* que é o nome de um outro Engole-vento (em inglês, *Poorwill: Phalaenoptilusl),* Os *gahe ou jajadeh* são espíritos que vivem nas montanhas, e são personificados por dançarinos mascarados. Esses espíritos tomam o aspecto de engole-ventos durante o dia e, à noite, tranformam-se em mulheres ladras de crianças e canibais. Note-se, nesse sentido, que as versões flathead do mito sobre o rochedo vingativo substituem os engole-ventos das outras versões por duas velhas, e elas também desintegram o rochedo, e são canibais. O Deceptor (aqui um Coiote), as mata. Vimos que uma das versões do mito californiano sobre a origem do Engole-Vento *(supra*: 84) situa aí a origem do direito de matar os maus xamãs. A indicação obscura, dada por Goeje, baseado em Penard, segundo a qual os Kalina da Guiana "dizem que o Engole-vento nasceu da calúnia" talvez remeta ao mesmo conjunto de crenças que assimila os engole-ventos a feiticeiros maus.

O papel importante que os Apache atribuem aos engole-ventos, não só nos mitos como também nos grandes ritos, lembra o seu papel entre os Ayoré, na América do Sul. Uma aproximação ainda mais significativa na medida em que o Engole-vento dos Ayoré, colocado no topo de seu panteão, é uma divindade ciumenta. Os observadores dos Apache, por sua vez, insistem na importância do ciúme e da inveja para compreender a psicologia e a conduta quotidiana daqueles índios. Sua língua, acrescentam, exprime as noções de ciúme, inveja e avidez por uma só palavra, e, na vida diária, esse povo parece amalgamar os três sentimentos.

Capítulo 6

Avidez oral e retenção anal

Avidez oral e retenção anal: o par Engole-vento-Preguiça. Volta ao mito de origem jivaro: conflito cósmico e guerra entre os homens. O Preguiça, velho inimigo. Vista d´olhos sobre o seu lugar e o seu papel em diversos mitos sul-americanos.

Egoísta, invejoso, ciumento, avarento, guloso: no sentido próprio e no figurado, nos mitos das duas Américas, o Engole-vento conota a avidez oral. Mas por que essa natureza levaria a peidar ou a defecar? De nada adiantaria dizer que para explodir, de rir ou através da liberação de gases intestinais, é preciso antes que se esteja moral ou fisicamente cheio a tal ponto que é impossível se conter. Além de os mitos não estabelecerem uma relação de causa e efeito entre as duas tendências, afirmando ora uma, ora outra, é num nível mais profundo que se dá a conexão.

Postular a avidez oral como uma categoria do pensamento mítico leva à questão de saber se essa categoria existe em si e por si, se constitui um todo fechado, ou se, ao desligá-la do material que analisamos, não teríamos isolado uma parcela de um campo semântico, apenas um entre vários estágios de uma transformação.

Mantendo-me fiel ao método hipotético-dedutivo aplicado em *Le totémisme aujourd'hui* (pp. 22-25), tentarei montar o quadro das comutações em que a avidez oral ocuparia somente uma casa, e então submete-lo-ei à prova dos fatos.

Oral se opõe a anal. A psicanálise tornou familiar essa oposição, mas veremos que, nesse ponto, o pensamento mítico antecedeu-a de muito. A oposição *oral/anal* se refere a orifícios corporais. Estes podem estar abertos ou fechados e, dependendo do estado em que se encontram, são capazes de cumprir três funções diferentes: quando fechados, retêm, e quando abertos, absorvem ou avacuam. Temos, portanto, um quadro com seis comutações: retenção oral, avidez oral, incontinência oral; retenção anal, avidez anal, incontinência anal. Não postulamos que existam necessariamente mitos que preencham todas essas casas. Algumas talvez fiquem vazias, o que exigiria uma explicação. Antes de mais nada, devemos nos perguntar quais casas são preenchidas.

Seguindo o Engole-vento, outros animais se apresentam imediatamente como candidatos. Antes, porém, de fazer com que surjam, nota-se que este modo de colocar o problema evidencia a ambigüidade do Engole-vento. Se o pássaro conota a *avidez oral,* inverte duplamente a *retenção anal,* e deve, portanto, manifestar no plano *anal* uma certa forma de *incontinência,* em geral representada pelos peidos ou mesmo pela defecação. Um grupo de mitos analisados acima *(supra:* 87-91) opera essa transformação. Contrariamente à avidez oral, que resulta de uma dedução empírica, a incontinencia anal atribuída ao Engole-vento resulta de uma dedução, transcendental, de um encadeamento de operações lógicas e não de inferências provenientes da observação. Veremos mais adiante que os mitos en-

carregam um outro animal, o Bugio, de conotar a incontinência anal, então por dedução empírica. Por enquanto, concentraremos nossa atenção sobre a retenção anal, que, na tabela das comutações, opõe-se diametralmente à avidez oral. O animal a quem os mitos sul-americanos confiam a tarefa de conotar a retenção anal é o Preguiça.

A oposição entre o Preguiça e o Engole-vento apresenta imediatamente um aspecto paradoxal. Embora os gêneros e número de espécies variem consideravelmente de um hemisfério ao outro, os engole-ventos têm uma distribuição pan-americana, excetuando-se apenas as regiões árticas. Vimos que os mitos em que esses pássaros aparecem são extremamente homogêneos de uma ponta à outra do Novo Mundo.

O Bicho-Preguiça — mamífero desdentado, membro da subordem dos xenartros, como o Tamanduá e o Tatu, e representado pelos gêneros *Bradypus* e *Choloepus* — ao contrário, sofre de regulagem térmica deficiente, o que restringe o seu *habitai* às regiões quentes do continente, onde a temperatura oscila pouco. Além disso, os preguiças, principalmente os do gênero *Bradypus*, comem apenas alguns tipos de plantas, entre os quais o mais importante são as folhas de *Cecropia.* "Alguns acham que esse animal vive unicamente das folhas de certas árvores", escrevia Thevet já no século XVI. Esses dois fatores restringem os preguiças a uma zona de floresta que vai, *grosso modo*, do leste da Bolívia até as Guianas e compreende a Amazônia.

Sorte nossa, portanto, que, no centro dessa região, os mitos jivaro, ponto de partida deste livro, dêem um lugar de honra ao Preguiça, ao lado do Engole-vento. O fato de os dois animais serem colocados no mesmo plano reforça a hipótese de que formam um

par de termos em correlação e oposição. Tendo examinado alguns fragmentos da Gênese jivaro nos capítulos 1 e 2, retomá-la-ei desde o princípio.

* * *

O Criador e sua mulher tinham dois filhos: Etsa, o Sol, e Nantu, a Lua. De acordo com a versão Stirling, Auhu, o Engole-vento, cortejava Lua insistentemente (em outras versões, como vimos, Sol e Lua, ambos homens, sentem ciúme um do outro por causa de sua esposa comum que é, então, Engole-vento).

Na versão Stirling, Sol e Lua finalmente se casam *(supra:* 27-28, 32), e têm quatro filhos: Ufíushi, o Preguiça, Apopa, o Boto, incumbido de socorrer o irmão mais velho sempre que este correr perigo na água, Huangaíii, o Caititu, e uma filha, Nijamanche, a Mandioca ou o cauim, companheira e amiga dos índios.

Como Sol e Lua aparentemente já não podiam procriar, sua mãe lhes entregou dois ovos. A Garça roubou-os, e na briga que se seguiu um deles foi quebrado. Do outro saiu Mika, a jarra de cerâmica, que foi dada ao Preguiça como esposa. Instruídos pelos pais sobre os deveres conjugais, formaram o casal primordial. Mas o marido era preguiçoso — justamente — e por isso hoje em dia os trabalhos mais pesados cabem às mulheres.

Durante uma viagem de canoa, tiveram um filho, Ahimbi, a Cobra d'Ãgua, que saiu pelo mundo e depois voltou para junto dos pais. Ao voltar, ele encontrou a mãe pendurada na floresta e cometeu incesto com ela. O Sol surpreendeu-os e expulsou-os. Eles tiveram muitos filhos, mas os animais, que até então eram solidários, abandonaram-nos.

Unushi, que também tinha se perdido, acabou sabendo da desgraça. Não se sabe por que, acusou sua mãe, a Lua, de ter ajudado os transgressores, bateu nela e enterrou-a em um buraco. O Engole-vento, cortejador rejeitado da Lua, chegou ao local em que ela se encontrava. A conselho do Pombo, fabricou uma trompa com uma concha, entrou num tronco oco de palmeira que estava caído no chão e fez soar o seu instrumento. Ao ouvir o chamado, a Lua pulou para fora do buraco, atravessou o tronco oco como um dardo de sarabatana, empurrando o Engole-vento à sua frente, e foi direto para o céu. Engole-vento não recebeu nem um agradecimento. Desde então, ele se lamenta nas noites de lua.

Quando os filhos de Mika e Ahimbi souberam desses acontecimentos, partiram em busca do Preguiça, decapitaram-no e encolheram sua cabeça. Para vingá-lo, Mika matou os próprios filhos. Ahimbi, a Cobra, combateu a mãe, assassina de sua progenitura comum, enquanto se desencadeavam a ventania e a tempestade. Essas brigas de família são a origem da guerra e da divisão dos Jivaro em grupos hostis, uns partidários de Mika, outros de Ahimbi, outros de Unushi.

Sol e Lua voltaram à Terra para colocar um fim nessas discórdias. Enfiaram Ahimbi à força dentro de um tronco oco de palmeira e giraram-no lentamente, soprando dentro dele como se fosse uma sarabatana. Esse procedimento transformou Ahimbi em cobra d'água. Sol e Lua amarraram-no e colocaram-no no fundo de um rio. Mais calmo, e com sentimentos mais amigáveis, Cobra tentou em vão provar suas intenções pacíficas, criando o arco-íris, símbolo de união. Mas o espírito da guerra encobriu com nuvens a aparição luminosa e começou a instigar as tribos umas contra as outras. A mulher do Criador, bisavó da Cobra, resol-

veu finalmente libertá-la. A Cobra estava com tanta raiva que não reconheceu a antepassada, afundou-lhe a canoa e a devorou. E, assim, a Cobra perdeu a sua última chance de recuperar a liberdade.

* * *

Temos de admitir que é uma história bastante confusa. Como notamos ao resumi-la parcialmente *(supra:* 23-28), o sexo dos protagonistas muda de uma versão para outra. Além disso, faltam episódios provavelmente essenciais; outros episódios, recentemente publicados pelos salesianos, não relatam os acontecimentos do mesmo modo, ou relatam acontecimentos diferentes, e não é possível perceber com clareza como se articulam entre si ou com os outros, já conhecidos.

Procederemos, pois, por etapas, começando por esclarecer dois pontos.

Um episódio do mito explica a origem do encolhimento de cabeças, arte da qual os Jivaro foram os mestres. A primeira cabeça encolhida ou *tsantsa* era a de um preguiça. É fato que na falta de cabeças humanas, ou quando surge a oportunidade, os Jivaro encolhem cabeças de preguiças, e lhes dão quase o mesmo valor. Consideram o Preguiça — e isso fica claro no mito — como um antepassado, mas membro de um grupo inimigo; além disso, é muito velho, como mostram sua lentidão de movimentos e seu pêlo grisalho e é, portanto, muito apegado à vida. E, quanto mais longa a vida do adversário, maior a vitória: ao encolher uma cabeça assim, a pessoa se apossa de uma alma de qualidade superior. Um informante, membro de um grupo Jivaro, os Shuar, explica: "Querem saber por que existe o costume de encolher a cabeça do Preguiça? É porque ele é considerado como um velho

Shuar transformado, um velho inimigo; por isso ele é morto e a sua *tsantsa* é comemorada". Os Kalina da Guiana vêem de outro ângulo a tenacidade que também reconhecem no Preguiça. Consideram o Preguiça de três dedos *(Bradypus)* como o mais forte dos espíritos do fundo das águas: "Quando os canoeiros escutam o espírito encarnado pelo Preguiça emitir o seu grito agudo, 'ai, ai', ficam aterrorizados. Esses espíritos agarram as canoas com seus braços invisíveis, arrastam-nas para o fundo e esmagam os viajantes com um abraço mortal".

O segundo ponto diz respeito aos ovos. Criaturas sobrenaturais nascidas de ovos não são exclusivas dos Jivaro. O motivo pode ser acompanhado seguindo-se

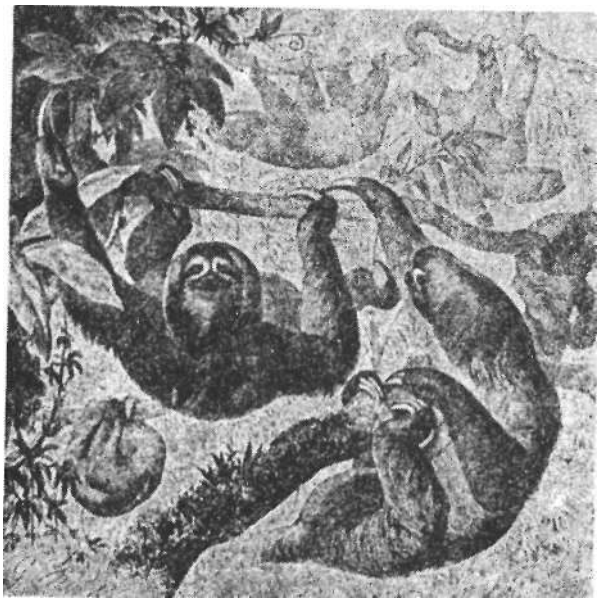

Fig. 3. O Preguiça Bradypus tridactylus *{segundo Brehm, 1890, vol. 2, p. 647).*

em direção nordeste até as Guianas (Makiritaré), na direção sudoeste até o antigo Peru(Huamachuco), perto do Chaco, entre os Mbaya. O motivo tem, aliás, uma difusão transpacífica: encontra-se na Oceania, na Indonésia, na Coréia, na China e até na índia. Deixando de lado essa difusão, contentemo-nos em notar que o motivo é, por assim dizer, racionalizado em uma versão shuar que, embora não o diga claramente, dá a entender que a mãe do Sol teve um amante Pato; ao que parece, foi por esse motivo que o seu marido a matou, cortou-a em pedaços e encontrou então os ovos em seu ventre. Em uma versão aguaruna, um pato recupera e choca os ovos.

Isso posto, voltemos aos mitos jivaro, analisados no início deste livro, que fazem parte do mesmo conr junto. Eles dizem que, antigamente, o céu e a terra comunicavam entre si, e os antepassados dos índios circulavam livremente de um lado para o outro. A comunicação deixou de existir quando foi cortado o cipó por meio do qual Sol e Lua subiram ao céu. Como vimos, sua intenção era impedir que a mulher Engole-vento os alcançasse. A versão shuar é explícita nesse ponto: "Se o cipó não tivesse sido cortado, ainda estaria pendurado, e nós também poderíamos ir da terra para o céu". Esses bons tempos se foram, mas resta deles um testemunho: a argila de cerâmica que a mulher Engole-vento deixou cair, ou na qual se transformou ao cair.

Nota-se, pois, um paralelismo notável entre esses mitos e os mitos sobre a origem do fogo de cozinha, resumidos e discutidos em *L'Homme nu.* Do mesmo modo que o fogo de cozinha, agora presente na terra, atesta que um dia o mundo de baixo e o mundo de cima tinham comunicação, a argila de cerâmica, que pressupõe o fogo (já que deve ser cozida para endure-

cer), desempenha o papel de termo mediador entre os dois mundos.

Nos mitos jivaro, esse termo aparece sob três modalidades distintas; a mulher Engole-vento, criadora involuntária da argila para cerâmica, é uma delas. Duas outras aparecem sucessivamente na versão Stirling. Em primeiro lugar, Nuhi, o filho que Lua, antes de se casar com Sol, modela com argila e o Engole-vento (neste caso homem) quebra por ciúme: um filho que morre e se torna a terra em que vivemos. E, finalmente, Mika, a jarra de cerâmica.

A partir daí, a contrução do mito se torna um pouco mais clara. Como em outros mitos já vistos *(supra:* 41-45, 66-69), neste a cerâmica é o centro de um combate entre as forças do céu e as do mundo subterrâneo. Mika está duplamente ligada ao céu: sai de um ovo que foi dado aos astros Sol e Lua, e esse ovo é salvo da destruição por um pássaro. Essa criatura, ainda ligada ao céu, é atraída para baixo por seu filho, a Cobra d'Ãgua, que tem com ela uma relação incestuosa. Conseqüentemente, Lua, mãe de Mika, será enterrada (colocada dentro da terra), para depois ir se instalar definitivamente no céu. E Cobra, filho de Mika, ao devorar a antepassada celeste que queria libertá-lo, fica definitivamente relegado ao fundo das águas, isto é, ao mundo de baixo.

Mas, no decorrer dessas peripécias, surge algo de novo: a separação das tribos e a guerra, temas que invadem progressivamente a segunda parte do relato. Pois, no final das contas, haverá um único vencedor: a guerra. "Depois de ter conseguido evitar a pacificação (que o arco-íris simbolizava) o espírito da guerra, Masata, voltou a andar de tribo em tribo gritando a palavra de ordem: 'Façam guerra! Façam guerra!'."

(Salvo pela inversão da polaridade da água, *alto* —»- *baixo,* nota-se uma simetria impressionante entre esse mito e um mito dos antigos Maia, representado na página do *Codex de Dresden* reproduzida na capa.)

Em suma, os Jivaro transpõem (à romana, poderíamos dizer, pensando nos trabalhos de George Dumézil) o conflito cósmico entre as forças celestes e as forças subterrâneas em termos de um conflito político em que as tribos tomam o lugar dos dois campos em presença. Mas os mitos jivaro sobre a origem da terra para cerâmica já não operavam essa transposição, e de um modo mais direto? O que eles nos diziam vem a ser o seguinte: a antiga comunicação entre a terra e o céu deixou de existir em razão de um conflito dentro de uma família poliândrica, em que os dois maridos se desentendem por causa da mulher. Conflito inaugural, mas que se perpetua no e pelo ciúme exacerbado que, segundo o testemunho dos observadores, os Jivaro sentem em relação às suas esposas, e que os opõem uns aos outros e aos inimigos. Os mitos e os informantes locais insistem igualmente sobre esse aspecto da vida indígena. Um pequeno conto aguaruna indaga sobre os motivos que levaram os índios a ter tanto ciúme de suas mulheres: sinal de que são ciumentos. E um informante Shuar, comentando o mau comportamento da mulher Engole-vento — segundo ele, responsável pelas brigas que surgem hoje em dia entre os homens, por causa das mulheres — estabelece uma conexão explícita entre essas discórdias privadas e a guerra: "Quando uma mulher casada encontra um outro homem, o marido e ele fazem mais do que discutir, declaram guerra um ao outro, e lutam até que um dos dois morra. Por isso os maridos devem tomar conta de suas mulheres, para evitar brigas". Quando propus considerar as discórdias causadas pelo ciúme conjugai

como um modelo reduzido e uma imagem antecipada da guerra, não estava, portanto, forçando os mitos. O testemunho acima mostra que os próprios índios vêem as coisas desse modo.

* * *

Nada disso, porém, explica o lugar do Preguiça na Gênese jivaro. O problema exige que o examinemos mais detidamente. A título preliminar, introduzirei alguns mitos provenientes de outras populações, e que têm um duplo interesse: envolvem o Preguiça e podem ser relacionados aos mitos já discutidos. Tendo assim delimitado o problema, poderemos encará-lo de frente.

Na América do Sul, os Jivaro não são os únicos que têm o Preguiça por antepassado. Os Motilon, povo da Colômbia, dizem que, no começo do mundo, o Preguiça era um homem. Os Ipurinã, índios de língua aruak que vivem no Brasil, na bacia do rio Purus (uns mil quilômetros ao sudoeste dos Jivaro) acreditam descender do Preguiça. Segundo um de seus mitos (indexado como M_{331} em *Du miei aux cendres),* antigamente havia no Sol uma grande panela onde eram cozidas as porcarias que um batalhão de cegonhas recolhia pelo mundo. Quando as coisas podres estavam cozidas, subiam novamente à superfície, e elas as comiam.

O chefe das cegonhas, criador de todos os pássaros, um dia jogou dentro da panela quase vazia uma pedra redonda. Ela se encheu imediatamente de água fervendo, a água transbordou e se espalhou pela terra, queimando todas as árvores, "e até os rios". Sobreviveram apenas os humanos e uma árvore da família das leguminosas *(Cássia* sp., empregada pelos índios como purgante). O Preguiça, que então era humano, trepou na árvore à procura de frutos para alimentar seus com-

panheiros esfomeados. O Sol è a Lua tinham desaparecido, reinava uma noite profunda.

O Preguiça colheu os frutos e lançou as sementes que havia dentro deles. Quanto mais para baixo caíam (no início caíram na terra, e depois na água, a uma profundidade cada vez maior), mais brilhante o Sol se tornava. No início era minúsculo, mas foi crescendo até atingir o seu tamanho atual. O Preguiça obteve do chefe das cegonhas as sementes das plantas alimentares, e os índios puderam cultivar suas roças. O chefe das cegonhas devorava todos os que não queriam trabalhar, à razão de um homem por dia. A panela continua no céu, mas está vazia.

Ã primeira vista, esse mito não tem nenhuma relação com os que encontramos até agora. Ê preciso olhar com mais atenção. Para os Jivaro, a argila, matéria-prima da cerâmica, cai do céu. Para os Ipurinã é o contrário: no início dos tempos, a cerâmica existia no céu já no estado de objeto manufaturado. Ã transferência espacial corresponde uma transferência temporal: a panela não serve para cozinhar alimentos frescos, mas coisas podres, que se situam no fim do ciclo culinário, e não no início. Nessa cozinha invertida, as Cegonhas não ingerem comida; seria mais correto dizer que, enquanto consumidores de restos e detritos de uma cozinha normal, elas reabsorvem não-alimentos.

Uma pedra bem redonda e, portanto, intacta que, lançada dentro de uma panela quase vazia, é capaz de enchê-la de água, uma água tão quente que consome o mundo ao se espalhar, constitui uma inversão surpreendente dos mitos ayoré do Chaco boliviano *(supra:* 62-64), onde lascas de pedra se transformam em fogo, ou deflagram uma catástrofe. Mais uma prova de que os termos de um grupo de mitos se encontram invertidos no outro: nos mitos do Chaco relativos ao grande

incêndio, a única árvore que sobrevive é um *algarrobo,** leguminosa alimentar por excelência. No mito ipurinã, é uma *Cássia,* também leguminosa, utilizada não para alimentar, mas para purgar. E, finalmente, o manipulador da pedra, autor da catástrofe, Engolevento entre os Ayoré, é Cegonha entre os Ipurinã.

Esses mitos estão, portanto, em relação de transformação. Ninguém contestará, creio eu, que a noção de um incêndio universal causado por uma água fervente (que consome até os rios!), não pode representar o primeiro estágio da transformação. É, antes, a conclusão de operações inconscientes sobre um estado inicial cujo argumento só pode ter sido dado por um incêndio provocado pelo fogo. Compreende-se então melhor que o mito ipurinã transcorra em um mundo ao contrário, onde os utensílios de barro, precedendo a arte da cerâmica, servem para fazer uma anticozinha, e onde a água em ponto de ebulição, e não o fogo, provoca um incêndio.

Os Ufaina ou Tanimuka, pequena população do sudeste da Colômbia, pertencem à família lingüística tukano. Eles têm um mito simétrico ao dos Ipurinã. Nele o Preguiça é o causador de uma longa noite, e não aquele que a vence, e provoca a fome entre os índios, em vez de acabar com ela. Quando ainda possuía a forma humana, subiu ao topo de uma árvore e depois subiu para o céu, por meio de um cipó. Pendurou-se no Sol e eclipsou-o. A terra mergulhou na escuridão e começou a chover: era o velho que estava urinando. A inundação se espalhou por toda parte, não havia mais nada para comer. Um fruto de *Micrandra* (uma euforbiácea) caiu dentro d'água e fez com que ela come-

(*) Em espanhol no original; "alfarrobeira" em português. (N. T.)

casse a ferver. O velho Preguiça foi bombardeado com projéteis, e acabou sendo cortado ao meio. Uma metade caiu dentro d'água e virou um pássaro aquático, e a outra, que ficou presa entre dois galhos, virou o Preguiça de dois dedos *{Choloepus).* O Sol tornou a brilhar.

A bipartição de um ser mítico em pássaro aquático e Preguiça chama ainda mais a atenção na medida em que o mito ipurinã coloca o chefe das Cegonhas e o Preguiça em oposição como um par. Os Umutina do alto Paraguai, parentes próximos dos Bororó pela lín-

Fig. 4. O Preguiça Choloepus didactylus *(segundo Vogt, 1884, fig. 240, p. 496).*

gua e pela cultura, têm um mito em que a água fervendo, presente no mito tanimuka, desempenha o mesmo papel incendiário que no mito ipurinã. Essa água pertencia às ariranhas, que também são criaturas aquáticas. No tempo em que o Sol e Lua viviam na terra como amigos, as ariranhas *{Pteronura brasiliensis)* possuíam grandes panelas cheias de água fervendo, em que cozinhavam o que pescavam. Sol cobiçava a mais bonita das panelas; transformou-se em um rato e roubou-a. Como era muito pesada, e estava muito quente, precisou chamar Lua para ajudá-lo. Mas este, desajeitado, deixou cair a panela, e seu conteúdo incendiou a floresta. Para escapar das chamas, Sol se transformou em gavião-tesoureiro (um falconídeo cujo rabo é formado por duas penas longas; o mito foi registrado em português), e Lua em "corujinha". Mas em vez de voar acima do fogo, Lua se escondeu no mato e morreu queimado. Sol juntou-lhe os ossos e ressuscitou o companheiro.

Os dois pássaros poderiam ser dubles ou variantes combinatórias do grande e do pequeno Engole-ventos. Como o primeiro, alguns engole-ventos da América tropical têm duas longas penas no rabo (Curiango-tesoura; gêneros *Macropsalis* e *Hydropsalis),* e já nos deparamos com um pássaro designado como coruja que parece ser um engole-vento *{supra:* 54). As duas famílias têm em comum os hábitos noturnos e uma plumagem macia, que torna seu vôo silencioso. Na versão bororó do mito (indexado como M_{120} em *Le Cru et le cuit),* são pássaros aquáticos, em vez de mamíferos aquáticos, que guardam toda a água potável em jarras grandes e pesadas. Sol veio pedir de beber, levantou descuidadamente uma delas e derrubou-a, a água se espalhou. Os pássaros se irritaram, e como o calor do Sol os incomodava, agitaram as asas, provocando um

vento que carregou Sol e Lua para o céu, de onde não desceram mais. A exemplo dos mitos jivaro, a separação definitiva do mundo de cima e do mundo de baixo é resultado de uma briga entre os astros e um ou vários pássaros — aqui são pernaltas, lá é um Engole-vento. A discussão gira em torno de potes de cerâmica, ou acarreta o surgimento da argila utilizada para fazê-los.

Façamos um parêntese. É evidente que a água potável contida nas jarras de cerâmica mencionadas no mito bororo representa a água cultural, equivalente "em chave de água", por assim dizer, ao fogo de cozinha nos mitos que tratam da sua origem. Na América do Sul, muitos desses mitos dizem que o fogo de cozinha pertencia antigamente à onça. Aqui a água — que se bebe — pertencia antigamente a pássaros aquáticos. A perda do fogo por parte da onça condenou-a a comer cru a partir de então. Do mesmo modo, ao perderem a água cultural, os pássaros aquáticos são condenados a utilizar a água natural dos lagos e lagoas. Escutemos o mito bororo: "Vocês não irão mais precisar de potes. De agora em diante, serão pássaros da água, e procurarão a sua comida nos lagos. Vocês comerão caranguejos, peixinhos, lodo e plantas aquáticas".

Fica evidente que se trata de fazer a separação entre a natureza e a cultura, *por intermédio da cerâmica*, em mais um detalhe, que fecha o mito ipurinã: a partir de então, o chefe das Cegonhas castigará os agricultores preguiçosos. Ora, no segundo volume da *Enciclopédia Bororo*, o mito que acabamos de comentar precede um outro, provavelmente colhido em seguida, que trata da punição aos agricultores negligentes. Os mitos estabelecem, portanto, uma ligação entre a agricultura e a utilização (ou, para ser mais exato, a utilização correta) da cerâmica.

Voltemos agora aos protagonistas animais de todos esses mitos. Pássaros aquáticos tomam o lugar que em outros mitos cabe ao Engole-vento, e esses mitos também remetem a uma época em que o Sol, que ainda vivia na terra (Bororo) ou caiu nela (Ipurinã), sobe ou volta a subir para o céu devido a pássaros aquáticos (Ipurinã) ou ao Preguiça (Bororo). A versão tanimuka, que inverte a dos Ipurinã, respeita o mesmo esquema, embora mude a disposição dos termos: um personagem separa o Sol da Terra mais do que deveria; para retornar à situação normal, esse ser maléfico é cortado ao meio, e uma de suas metades dá origem a um pássaro aquático *{perico d'agua* no espanhol rústico do narrador), e a outra, ao Preguiça. Ao final de um procedimento regressivo, voltamos a encontrar o par colocado em cena pelo mito ipurinã *(supra:* 103).

Do outro lado da fronteira entre a Colômbia e o Brasil, os Tukuna, lingüisticamente isolados mas próximos dos Tanimuka, têm um mito especialmente semelhante ao destes últimos. No início dos tempos, dizem, a escuridão reinava sobre a terra, porque uma grande árvore do gênero *Ceiba* (a mesma, ao que tudo indica, que o vilão do mito tanimuka utilizou para subir até o Sol e ofuscá-lo) encobria o céu. O Macaco-da-Noite se dirigia todos os dias a uma árvore *arara tucupy* (Parkia oppositofolia,* uma leguminosa) e comia seus frutos. Fazia suas necessidades ao pé da árvore, e sempre produzia uma luz. O herói cultural bombardeou a copa da árvore com as cascas dos frutos e fez vários buracos, por onde vinha luz. É a origem das estrelas.

Certo de que acima da árvore era dia, o herói e

(*) Mantenho a grafia utilizada pelo autor; nos dicionários brasileiros, consta como *araratucupé* ou *araratucupi.* (N. T.)

seu irmão, auxiliados pelas formigas e pelos cupins, cortaram o tronco. A árvore continuou presa à abóbada celeste. Ninguém sabia o que a segurava. O pequeno Esquilo descobriu que era um Preguiça de dois dedos. Jogou formigas nos olhos dele, que largou a árvore, e esta caiu.

Uma observação em relação à *arara tucupy*. E uma leguminosa que produz pequenas vagens insignificantes, consumidas apenas pelos animais. Do ponto de vista humano, portanto, trata-se de um não-alimento, que se opõe simultaneamente ao *algarrobo,* alimento muito apreciado no Chaco, e à árvore do gênero *Cassia,* utilizada, como já dissemos, como purgante, o que a torna também um não-alimento. Parece que as três leguminosas formam sistema, como os mitos em que aparecem. Resta ainda o caso da *Micranda,* que não é uma leguminosa, e sobre cuja utilização não possuo informações. Mas se considerarmos que as euforbiáceas são em geral empregadas, na América do Sul, como purgantes ou eméticos, poderíamos ver a *Micranda* como uma variante combinatória da *Cassia.*

Vimos que no mito ipurinã o Preguiça joga do alto da árvore as sementes que colhe, para alimentar seus companheiros esfomeados. Como fornecedor de alimento — na verdade, de grãos de Cassia, que, enquanto purgantes, são, como acabo de lembrar, um não-alimento — ele faz o inverso daquilo que faz quando defeca; isto será comprovado no próximo capítulo. Do mesmo modo, as fezes luminosas do Macaco-da-Noite prenunciam as fezes do Preguiça, que se transformam em cometas ou meteoros em brasa quando, como veremos também, ele não pode descer à terra para defecar.

Tendo assim definido o cenário, deixaremos que o Preguiça ocupe o primeiro plano.

Capítulo 7

O Preguiça, símbolo cosmológico

O Preguiça, símbolo cosmológico. Os excrementos do Preguiça. Saber dos índios e saber dos naturalistas. Outras relações de correlação e oposição entre o Preguiça e o Engole-vento. Cerâmica e tecelagem.

Tanimuka, Tukuna, Ipurinã: esses índios atribuem ao Preguiça uma função cósmica. Esta se torna ainda mais evidente quando se vai para o sul, entre os Tacana do leste da Bolívia, talvez ligados pela língua à família pano. Na verdade, como verificaremos em seguida, os mitos tanimuka, tukuna e ipurinã constituem a margem de um sistema mitológico cujo sítio principal, na América equatorial e tropical, se encontra ao longo dos Andes, curvando-se então na direção noroeste, até a Guiana.

Eis o que contam os Tacana. No tempo em que os humanos não conheciam o fogo e se alimentavam de vento, um homem trouxe um Preguiça para seus dois filhos pequenos. O animal comia as folhas da árvore *davi* (uma bombacácea, como as árvores dos mitos tanimuka e tukuna), e passava a maior parte do tempo pendurado nela. De brincadeira, as crianças não o deixavam descer para fazer as suas necessidades. O Pre-

guiça, irritado, ameaçou matar a eles e a muitas outras pessoas. Como as crianças continuavam a persegui-lo, ele se deixou cair no chão e fez as suas necessidades. A terra começou a fumegar, surgiram labaredas, o incêndio se alastrou, o chão se abriu e enterrou os humanos.

Mas alguns sobreviveram, entre eles uma velha, que atribuiu o desastre ao fato de as crianças não terem permitido que o Preguiça descesse da árvore para defecar. Nessas horas, explicou, deve-se permitir que o animal venha para o chão com toda a tranqüilidade.

Quando o incêndio cessou, uma nova humanidade emergiu do mundo subterrâneo por meio de toras colocadas umas sobre as outras. Apesar de serem menores do que os homens atuais, esses seres são os nossos antepassados. A mancha amarela que o Preguiça tem nas costas é resultante desse incêndio. E se o incêndio não tivesse ocorrido, os humanos ainda se alimentariam de vento.

Algumas variantes assumem a teoria da velha. Se, para fazer as suas necessidades no chão, o Preguiça tivesse de descer depressa demais ou deixar-se cair, faria um buraco na terra; se lançasse os seus excrementos do alto da árvore, eles atingiriam a terra como cometas. A terra giraria em torno de si mesma e seus habitantes morreriam, ou então a terra se abriria, a água jorraria e tudo seria destruído pela inundação.

Segundo uma outra versão, os Bugios vermelhos, instalados numa grande árvore cujos frutos comiam, urinavam e defecavam lá de cima sem se preocupar. Ficaram surpresos com a atitude de um Preguiça que descia de uma árvore vizinha para fazer as suas necessidades e perguntaram por quê. O Preguiça respondeu que se fizesse como eles, a terra giraria em torno

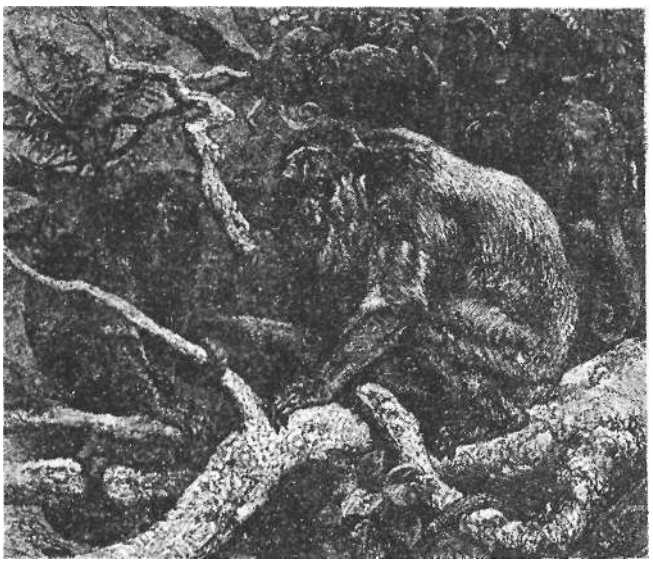

Fig. 5. O Bugio vermelho Alouatta *(antigamente* Mycetes) seniculus *(segundo Vogt, 1884, fig. 14, p. 50).*

de si mesma e os Idsetti-deha (literalmente: "Sol-homens", habitantes do mundo subterrâneo) subiriam à superfície, enquanto que os atuais habitantes da terra iriam viver no mundo subterrâneo. Por isso os Preguiças sempre descem à terra para fazer as suas necessidades.

Lembremos que em um mito achuar *{supra*: 31) o bebê milagroso que se torna mais tarde o Preguiça Uyush, maltratado pelas crianças, desce para o mundo subterrâneo passando por dentro de um bambu oco, em que defeca a intervalos regulares, produzindo assim os nós do bambu. Em sua versão do mesmo mito, os Aguaruna, um outro grupo Jivaro, fazem dele o criador dos gases intestinais.

As crenças dos Tacana em relação ao Preguiça também têm equivalente na Guiana, onde o pequeno Preguiça *{Bradypus tridactylus)* é chamado de *kupírisi,* "Preguiça do sol", devido à mancha amarela que traz entre as omoplatas. Pela mesma razão, os camponeses do Brasil chamam-no de *ai de bentinho,* "Preguiça com escapulário". A locução kalina *kupírisi yuman,* "pai(?)do Preguiça", designa um astro que surge perto do horizonte no início da estação seca: "Então o Caraíba diz: 'o Preguiça (estrela com esse nome) desce à terra para fazer as suas necessidades; há um ano ele não faz as suas necessidades'. O Preguiça grita no momento em que a estrela está próxima do horizonte, e por isso ela é chamada *kupírisi yuman*".

Os Yágua (que são vizinhos dos Tukuna) acreditam que dois Preguiças com cabeça humana, nascidos do sangue menstrual, sustentam o mundo em suas extremidades. Qualquer movimento em falso de um dos dois colocaria em risco o seu equilíbrio; o mundo balançaria, e ocorreria um cataclismo. Entre os Jivaro e os Tacana, ao pé dos Andes, os Kampa e os Machiguenga dão o nome do Preguiça às Nuvens de Magalhães. Segundo os Machiguenga, era o único foco de luz no céu antes de a Lua iluminar a terra *(infra*: 184).

O grande mito de Poronominaré, herói cultural dos índios Baré (de língua aruak, nos confins do Brasil e da Venezuela) também parece atribuir conotações astronômicas ao Preguiça. Salientei alhures as afinidades entre esse personagem e a Lua *{Mythologiques,* I, p. 170; III, p. 103; IV, pp. 377, 462). Poronominaré é um caçador de aventuras e de mulheres que os homens, com ciúme, querem matar. Ele os vence, um por um, e transforma-os em animais, atribuindo a cada um o aspecto físico e o gênero de vida que terá a partir de então. O último a ser enfrentado é o Preguiça, que

com muita esperteza o certifica de suas boas intenções. Atrai o herói para o topo da árvore e derruba-o no vazio. Impulsionado pelo seu peso, Poronominaré fura o solo como um bólido e chega ao mundo inferior. O Preguiça exulta; pensa que se tornou o senhor absoluto "do Sol, da Lua, das estrelas, da terra, da água, dos pássaros e dos outros animais, de tudo..."Promete para si mesmo que comerá a sua vítinia, fabricará uma flauta com um de seus ossos e tocara essa flauta para seduzir as moças.

As cigarras recebem Poronominaré no mundo subterrâneo. Dizem que irão levá-lo de volta a superfície quando para lá retornarem, na lua nova do fim do verão (a época das cigarras começa em agosto-setembro). No dia prometido, as cigarras ajudam Poronominaré a subir por dentro de sua sarabatana. Ele ve o Preguiça cantando ao luar, vangloriando-se de tê-lo matado. O herói criva o Preguiça de dardos de sarabatana, e ele cai no mundo inferior. Poronornínaré sobe na árvore, desamarra a rede de seu inimigo e joga-a no chão: a rede se transforma em Preguiça, com o aspecto que tem hoje em dia: "Nunca mais você vai cantar ao luar; de agora em diante você vai assobiar no silencio da noite. Você será o chefe dos preguiças".

Conhecido em numerosas versões, em que o herói às vezes tem outro nome e os detalhes da intriga variam, o mito de Poronominaré estende-se por uma vasta região que compreende o norte do Brasil, o sul da Venezuela e a Guiana, um território bem afastado da região tacana. Entretanto, chama a atenção a per sistência, nas duas regiões, do mesmo esquema- Empurrado pelo Preguiça e furando o solo, Poronominaré assume a função que os Tacana atribuem aos excrementos do animal quando são lançados do alto da arvore. Nos dois casos a terra se abre, dando acesso ao

mundo de baixo, de onde provêm os Idsetti-deha, instauradores de uma nova era, ou então as cigarras, cuja volta para a superfície marca a mudança de estação.

* * *

Assim, desde os Tacana do leste da Bolívia até os Kalina da Guiana, e passando por uma série de povos intermediários, o Preguiça aparece como símbolo cosmológico. De modo particularmente claro entre os Tacana, mas também em outros lugares, os mitos relacionam esse papel aos hábitos do animal, principalmente no que diz respeito às funções de eliminação.

A questão então, como para o Engole-vento, é saber se os mitos, ao atribuírem hábitos peculiares ao Preguiça, procedem por dedução empírica ou por dedução transcendental. A resposta-não coloca nenhuma dificuldade, já que nos mitos considerados os índios se mostram excelentes naturalistas.

Com os viajantes europeus do século XVI ao XVIII, às vezes depois, fica-se a meio caminho entre a observação e os fantasmas. De qualquer modo, comparemos o destino do Preguiça pelas mãos de Poronominaré aos comentários de Oviedo y Valdes, escritos na primeira metade do século XVI: "Sua voz (a do Preguiça) é totalmente diferente da de todos os outros animais do mundo. Só é ouvida durante a noite; em geral, é um canto contínuo, espaçado, formado por seis notas descendentes. A mais alta vem em primeiro lugar, e em seguida a voz vai baixando progressivamente. Como se dissesse lá, sol, fá, mi, ré, dó, o animal canta ha, ha, ha, ha, ha, ha". Um naturalista contemporâneo corrobora mais diretamente as indicações do mito, pelo menos no que diz respeito ao gênero *Bradypus:* "O grito mantém um ré sustenido durante

vários segundos, e pode ser imitado por um assobio, ao qual os animais respondem apenas com essa nota, e não reagem ao mi, ao fá, ao dó, e nem mesmo ao ré natural".

Ulloa, um viajante do século XVI, afirma (como um mito tenetehara, aliás) que o Preguiça joga no chão os frutos que colhe nas árvores, depois se enrola como uma bola e se solta para comê-los no chão. Dois séculos mais tarde, Schomburgk diz que o Preguiça, incapaz de se movimentar no chão, só se movimenta de galho em galho. São testemunhos bastante contraditórios. Em compensação, todas as observações dos naturalistas confirmam o modo bem peculiar, bem descrito pelos mitos tacana, que o Preguiça tem de defecar.

Preguiças observados em cativeiro "esvaziavam a bexiga aproximadamente a cada seis dias, e o cólon no mesmo intervalo, pouco depois. Podia-se provocar a evacuação do animal molhando seu traseiro com água fria e deixando-a escorrer, enquanto o animal, seguro pelas patas, era imobilizado. Depois de aprendermos essa técnica, nós a utilizávamos a cada três dias".[5] Um cuidado desnecessário, já que segundo outros observadores, o ciclo digestivo do Preguiça dura até oito ou mesmo dez dias: "Durante esse lapso de tempo o animal acumula, e depois expele de uma só vez uma grande quantidade de bolotas fecais duras, de aproximadamente um centímetro de diâmetro, pesando no total de uma a duas libras. Esses excrementos são secos, fibrosos, de cor preta. O estômago do Preguiça tem uma

(5) Reitero os meus agradecimentos ao professor François Bourlière, que em vista de um de meus cursos, forneceu-me há vinte anos a lista de fontes a consultar sobre a biologia do Preguiça.

capacidade enorme, e chega a ficar do tamanho de uma cabeça humana quando está cheio. Nesse momento pesa um quarto do peso total do animal".

Acrescentemos ainda este testemunho: "Após uma tempestade, numa floresta de imponentes figueiras selvagens (em alemão *Würgfeige),* observei os movimentos de quatro preguiças descendo ao solo por meio de cipós. Chegando ao chão, aliviaram-se sobre um monte de excrementos, também de preguiças. A opração durou bastante tempo, e cada animal produziu uma quantidade considerável de matéria. Enquanto faziam isso, os quatro bichos ficavam agachados, com o tronco ereto, agarrados a raízes; quase todos tinham os olhos fechados. Não se importavam nem um pouco com a presença de espectadores, pareciam não vê-los. Não sei se esse caso de defecação no solo em um lugar determinado pode ser generalizado. A descida simultânea dos animais podia ser imputada à brusca queda de temperatura causada pela tempestade, que teria provavelmente acelerado os movimentos peristálticos".

O autor hesita em generalizar a sua observação, mas outros naturalistas confirmam que o Preguiça sempre defeca no mesmo lugar, tanto na natureza quanto em cativeiro. É o que dizem também os mitos tacana. E igualmente o que supõem os Shuar quando, para matar um Preguiça cuja cabeça querem encolher, encorajam-no a descer do topo da árvore em que se encontra: "Venha! Venha! Aqui, amigo, para poder defecar tranqüilamente...". Quanto à observação acerca da queda de temperatura durante a tempestade, é corroborada por um ditado dos Aruak da Guiana que diz: "Quando o vento sopra, o Preguiça anda". Os Trumai da região do Xingu designam o Preguiça pela palavra *suut,* que também significa "vento"; acredi-

tam que o Preguiça é o senhor do vento e que pode provocar tempestades.

Se o Preguiça só evacua a longos intervalos, isso se deve também ao fato de comer muito pouco, às vezes a cada dois dias, e é inclusive capaz de jejuar por vários dias seguidos. Já comentei que o *Bradypus* se alimenta quase que exclusivamente de folhas de *Cecropia; o Choloepus* tem um cardápio mais variado.

Essa frugalidade não passou despercebida aos antigos viajantes, e levou alguns deles a conclusões extremas: "Outra coisa digna de nota", diz Thevet acerca do Preguiça, "é que esse animal nunca foi visto comendo por nenhum homem vivo (leia-se: durante o período de vida de um homem), ainda que os Selvagens o tenham mantido por longo espaço de tempo, para ver se comia, segundo eles próprios me contaram". Também no século XVI, Oviedo y Valdes declara: "Tive um preguiça em minha casa. Pelo que pude perceber, esse animal deve se alimentar de ar (...) Nunca foi visto comendo o que quer que fosse, mas volta a cabeça ou a boca na direção do vento", ainda na mesma época, Léry se expressa assim: "Ouvi não somente dos selvagens, mas também de intérpretes que tinham vivido muito tempo nessa região, que nunca homem nenhum, nem nos campos nem em casa, viu esse animal comer; tanto que alguns consideram que vive de vento". Seres animais comedores de vento já cruzaram o nosso caminho *(supra:* 111). Voltaremos a encontrá-los em breve.

Capaz de reter seus excrementos graças a uma grande bolsa retal em que armazena uma quantidade considerável de matéria fecal, o Preguiça come tão pouco que chegou-se a crer que só se alimentasse de ar. Assim se confirma mais uma vez que especulações míticas, extravagantes à primeira vista, estão baseadas em conhecimentos zoológicos e botânicos bastante só-

lidos. Os homens não teriam podido adquiri-los se não tivessem desde sempre sentido uma enorme curiosidade pelos seres e pelas coisas que os cercam. Mas o pensamento mítico vai além dessas observações. Tira inferências não validadas pela experiência, mas que satisfazem a imaginação e a reflexão.

Como outros animais ou seres sobrenaturais de que falarei, os Karib da Guiana acham que o Preguiça não tem ânus; ou melhor dizendo, não tem mais. Quando o mundo foi definitivamente posto em ordem, os animais foram submetidos a uma prova de natação. O Preguiça não passou, porque peidava sem parar; foi preciso tampar-lhe o ânus com uma bola de barro (os preguiças se arrastam no solo, mas são bons nadadores). Originariamente dotado de flatulência, como o Engole-vento dos mitos norte-americanos *(supra:* 88-90), o Preguiça difere do primeiro na medida em que perdeu essa capacidade. Tanto pela *retenção anal* quanto pela ausência de *avidez oral* (o Preguiça come pouco ou, diz-se, não come nada) os mitos, portanto, colocam o Preguiça em correlação e em oposição com o Engole-vento.

* * *

Esse não é o único meio que os mitos empregam para estabelecer essa dupla relação. Ao personagem do mito modoc *(supra:* 84-86), assimilável ao Engole-vento de outros mitos californianos — caçador incompetente, que alimenta as mulheres com a carne cortada de suas próprias pernas — responde na América do Sul, em um mito munduruku, um índio que se comporta do mesmo modo: durante a caçada, ele se afasta dos companheiros, retira um pedaço da carne de sua

coxa e afirma ter matado um veado. Ê seguido, e se descobre "que ele só traz carne ruim do próprio corpo". Desmascarado, o homem se enrola em sua rede, agarra-se a ela pelos pés e pelas mãos e se torna o primeiro Preguiça. É fato que os Tenetehara contam a mesma história sobre a Tartaruga; mas, entre eles, o Preguiça substitui a Tartaruga em um grupo de mitos amazônicos em que ela engana a Onça. O fato de que o Preguiça e a Tartaruga podem ser comutáveis também se depreende de mitos tacana em que um dos dois é encarregado de se opor ao Bugio.

Tanto o Engole-vento quanto o Preguiça estão relacionados ao ciúme. Mostrei-o no que diz respeito ao Engole-vento; e os Karib da Guiana dizem que o Preguiça originou-se do ciúme, que é, na verdade, a encarnação dessa paixão. Vários mitos atribuem um ou uma amante humanos a um Preguiça fêmea ou macho que se mostra ciumento e rancoroso. Um mito aruak da Guiana tem como protagonista um Preguiça *(Choloepus didactylus)* que maltrata sua amante humana, arranha-a e arranca-lhe os cabelos porque um índio os viu e fica espiando. Este mata o animal e o substitui junto à dama. Um mito munduruku conta que uma moça Preguiça, chamada Araben, resistia às investidas de um índio. Alegava que a primeira mulher de seu cortejador ou as outras mulheres da aldeia zombavam ou zombariam de seus dentes feios. Acusava-as injustamente, e por esta razão os membros do clã do Preguiça são mentirosos e invejosos que gostam de falar mal uns dos outros. Em um mito de que falei *(supra:* 13), os Urubu sentem inveja do Preguiça, cuja mulher cobiçam. Tentam livrar-se dele de vários modos, mas o Preguiça supera as provas que lhe são impostas. Seca um lago usando sua sarabatana como tubo de evacuação, e escapa de um incêndio fugindo por uma

toca de lagarto, entrada de um longo túnel subterrâneo de onde ele sai perto de sua casa.

Uma outra ligação de correlação e de oposição entre o Preguiça e o Engole-vento: ambos são associados a uma atividade técnica. Vimos que os mitos jivaro situam o Engole-vento na origem da cerâmica. O lugar do Preguiça é do lado da tecelagem. Segundo um mito tacana, no tempo em que os preguiças eram iguais aos humanos, o mais novo de dois irmãos se apaixonou por uma mulher-preguiça. Nenhuma mulher podia ser comparada a ela como tecelã de redes, sacolas e faixas. O irmão mais velho detestava a cunhada, mas não conseguiu acabar com o casamento. As mulheres-preguiça, conclui o mito, são as melhores tecelãs e as melhores esposas. O mito waiwai citado acima afirma que na origem só os índios e os Preguiças *Choloepus* sabiam fabricar roupas de fibras. *y*

Bastaria saber que os dois animais se opõem duplamente em relação à avidez e à retenção, ao caráter oral e ao caráter anal, para admitir como conseqüência que se o primeiro está associado a uma das grandes artes da civilização, o segundo estará necessariamente associado à outra. Mas a associação do Preguiça com a tecelagem se justifica de modo mais direto.

Pendurado de cabeça para baixo em um galho — posição que lhe é costumeira — o Preguiça parece uma rede. No mito munduruku resumido na página anterior o Preguiça é o avatar de um homem deitado em sua rede e que se confunde gradualmente com ele. O mito de Poronominaré diz que uma rede transformada em animal foi o primeiro Preguiça.

Podemos avançar ainda mais na interpretação. Um mito warau (indexado como M_{327} em *Du Miei aux cendres)* opõe as duas esposas de um índio: uma é boa tecelã, mas é estéril, a outra é fértil mas incompetente

para qualquer ofício. Estéril e talentosa, a primeira está totalmente do lado da cultura; a segunda, pelas razões opostas, completamente do lado da natureza. Os índios sul-americanos atribuem um valor social e moral ao controle das funções de eliminação. Observou-se em certos grupos que os homens provocam o vômito ao acordarem para evacuar o alimento que ficou no estômago durante a noite; em quase toda a América do Sul os índios preferem retardar a evacuação das fezes até o cair da noite: "Controlam as suas necessidades naturais melhor do que o homem branco e parecem respeitar a mesma máxima que um índio de San Carlos formulou num espanhol aproximativo ao dizer-me: *'Quien caga de manana es guloso'* ". Ceder à natureza é mostrar-se um mau membro da sociedade.

Por sua esterilidade, a trabalhadora habilidosa do mito warau transpõe para o registro das funções reprodutoras a retenção que é uma qualidade nos homens no que diz respeito às funções de eliminação. Nesse sentido, o Preguiça, que come pouquíssimo e evacua a longos intervalos, sempre no mesmo lugar, aparece como um animal naturalmente bem-educado que pode servir de modelo cultural para os índios. Não surpreende, portanto, que lhe atribuam uma competência especial em matéria de tecelagem, a mais complexa e mais refinada das grandes artes da civilização, e que sociedades de um nível técnico rudimentar conseguiram levar a um alto grau de perfeição.

Capítulo 8

Em busca de zoemas

Em busca de zoemas. O Tamanduá, variante combinatória do Preguiça. Os anões vermelhos sem ânus ou sem boca. Esquilo, jupará, cuandu, gambá. Teoria da fauna arborícola.

Já mencionamos que o Preguiça sofre de regulagem térmica deficiente. O gênero *Bradypus,* para o qual dispomos de dados precisos, tem uma temperatura média de 32° que cai até 20° quando a temperatura ambiente é de 10° a 15°, e então o animal cai num estado de torpor. Sua temperatura sobe para 40° quando a temperatura está entre 30° e 40°, e o animal sofre de hipertemia. Essa fisiologia restringe o *habitai* do Preguiça às regiões equatoriais e tropicais do Novo Mundo, onde a temperatura oscila pouco.

Conseqüentemente, é de se esperar que o Preguiça não possa ser encontrado na América do Norte. Supondo-se que os mitos consagrados a esse animal — nos quais tem um papel de destaque — tenham equivalentes no outro hemisfério, tratar-se-á de descobrir sob qual transfiguração.

Uma certeza nos guia nesta busca: sabemos que o pensamento mítico sempre encontra uma saída para situações desse tipo. Atravessando espaços imensos,

em que mudam a geologia, a fauna e a floresta, ele consegue preservar, recuperar, aquilo que *em. L'Homme nu* chamei de "zoemas" — espécies animais dotadas de uma função semântica — que permitem manter inalterada a forma de suas operações. Os povos que, por migrações sucessivas, ocuparam as duas Américas, trataram consciente ou inconscientemente de localizar as espécies, gêneros ou famílias que tivessem alguma analogia com aqueles que conheciam de outros climas. Quando se viram impossibilitados de fazê-lo, trataram de descobrir seres que pudessem substituir os que faltavam no novo meio, sem que fossem alteradas as relações existentes entre os termos anteriores.

Nas regiões quentes da América do Sul, o pensamento mítico ressaltou o Preguiça, impressionado com uma fisiologia e uma etologia muito especiais; e certamente também com o modo de acasalamento desses animais, em posição ventral e durante várias horas, e, portanto, facilmente observável — uma posição muito rara entre os mamíferos selvagens, que leva a atribuir ao Preguiça uma certa dose de humanidade. Mas, mesmo na América do Sul, outros animais podem ser convocados para preencher a mesma função semântica que o Preguiça, e então, em relação a ele, atuam como variantes combinatórias.

É o caso dos Tamanduás. O nome engloba vários gêneros pertencentes, como os Preguiças, à ordem dos desdentados, subordem dos xenartros, e igualmente caracterizados pelo número de dedos e a proporção entre eles. O Tamanduá-bandeira, *Myrmecophaga jubata,* é um animal da savana. Os tamanduás menores, *Tamanduá tetradactyla* e *Cyclopes dorsalis,* são habitantes das florestas e arborícolas. As dúvidas quanto ao gênero mencionado por um ou outro mito são freqüentes. As línguas americanas às vezes possuem no-

mes diferentes para cada um deles, ou distinguem-nos por meio de prefixos. Goeje notou que em karib "o nome do Tamanduá, *warise* ou *walime,* se parece com o do Pregiça de dois dedos, *walekole".* E também com o de Tapir, mas voltaremos a isso quando falarmos sobre este animal *{infra:* 208). Os Suyá, membros da família lingüística Jê, não comem o Preguiça porque, dizem, ele sabe se fingir de morto. Como os Aruak da Guiana, consideram-no um animal de mau agouro, e chamam-no de "Tamanduá mau" ou "malvado". Os Barasana do Uaupés, de língua tukano, explicam a origem do Tamanduá do mesmo modo que os Shuar explicam a do Preguiça: era um homem que se transformou em animal porque se embriagou de tabaco. Os Aruak da Guiana dizem, por sua vez, que dois índios se arriscaram a experimentar a primeira bebida de mandioca fermentada — apesar de a divindade tê-los alertado contra a sua força — e um se transformou em Preguiça de dois dedos, e o outro em Preguiça de três dedos. Mitos amazonenses afirmam que enfeites produzidos com unhas de Preguiça ou, dependendo da versão, de Tamanduá, dão aos homens o poder de se transportar para longe e de provocar a chuva ou as tempestades.

Os naturalistas assinalam que o pequeno Tamanduá *Cyclopes didactylus* se parece com o Preguiça em vários pontos: baixa temperatura do corpo, extrema lentidão de movimentos... Os mitos afirmam algo que a observação confirma em relação ao Preguiça: dizem que o Tamanduá-bandeira tem dificuldade em defecar, ou pelo menos parece. Essa crença também poderia ter um fundamento empírico: "As fezes (do Tamanduá) têm um cheiro e um aspecto característicos. Sempre sãò recobertas por um revestimento resistente e impermeável, semelhante ao muco, que man-

tém a matéria fecal intacta mesmo quando o animal a deposita na água, o que freqüentemente ocorre". O mesmo observador continua: "Se acontece com o Tamanduá o mesmo que com outros xenartros, como o Preguiça, ou seja, a matéria fecal se acumula em grande quantidade antes de ser evacuada, pode ser que esse revestimento impeça a reabsorção dos produtos decompostos, liberados pelos restos não digeridos de um regime alimentar rico em proteínas".

Qualquer que seja a validade dessa hipótese científica, não há dúvida de que os mitos consideram a defecação difícil ou esporádica como um traço comum aos dois animais: diz-se que o Tamanduá, como o Preguiça, não possui ânus, e^por isso só pode se alimentar de pequenos insetos. Segundo outros mitos, o Tamanduá não precisa de ânus porque tem uma boca pequena; outros afirmam que a sua cabeça e seu traseiro são indistingüíveis, de modo que nunca se sabe se o animal está de frente ou de costas. No mesmo espírito, os Kaingang-Coroado consideram o Tamanduá um animal inacabado, feito às pressas pelo demiurgo. A crença dos Tacana, de que o traseiro do Tamanduá exala um mau cheiro que atua como fortificante para os feiticeiros, também não é totalmente desprovida de fundamento empírico: segundo o naturalista já citado, "um odor característico, semelhante ao da urina, é tão forte que quem o conhece é capaz de senti-lo na mata". Os Makiritare fazem referência a isso em seus relatos.

Os Tacana consideram o Preguiça e o Tamanduá pequeno como feiticeiros poderosos. Em relação ao Tamanduá, essa é uma opinião recorrente da Amazônia até o sul do Brasil. Antigamente, o Tamanduá pequeno falava todas as línguas, e ensinou aos Kaingang-Coroado seus cantos e suas danças, mas envelheceu tanto que perdeu o uso da palavra. Vimos que para

os Tacana, os Jivaro e os Ipurinã, o Preguiça é o ancestral da humanidade. Os Kaingang-Coroado dizem o mesmo em relação ao Tamanduá pequeno, e por isso é proibido matá-lo. Em compensação, entre os Guarani do Paraguai, a única carne permitida para as moças indispostas e as mulheres que acabam de dar à luz, até que o cordão umbilical de seus bebês caia, é a de tamanduá. Proibição em um caso, prescrição no outro, mas ambas baseadas em crenças muito próximas: os Guarani justificam a prescrição com a teoria de que a carne do tamanduá é o resumo de todas as carnes. Condensado da criação, o Tamanduá é considerado, desde o Chaco até a Amazônia, como sendo sempre fêmea ou, mais precisamente, ao que parece, de um sexo único, capaz de reproduzir por partenogênese: "Você viverá sem mulher", disse-lhe o demiurgo dos Tacana, "e engendrará filhos que você mesmo dará à luz".

* * *

O exemplo do Tamanduá basta para mostrar que, mesmo em um único lugar, os animais escolhidos para preencher uma função semântica podem ser acompanhados, ou até substituídos, por outros, que atuam como dubles ou simplesmente lhes fazem eco. Mas, se não há preguiças na América do Norte, tampouco há tamanduás. Quando se está diante de meios tão diversos, qual o procedimento adequado para se saber se, no hemisfério boreal do Novo Mundo, existem mitos homólogos aos que, no hemisfério austral, colocam o Preguiça em primeiro plano?

Debrucemo-nos novamente sobre esses mitos, principalmente os tacana, em que o papel cosmológico atribuído ao Preguiça aparece mais claramente. Esses

mitos, como vimos, enfatizam certas exigências do Preguiça. Deve poder descer tranqüilamente para o chão para fazer as suas necessidades, e se meninos malvados o obrigarem a soltar seus excrementos do alto da árvore ou se soltar, o animal ou seus excrementos cairão sobre o solo como cometas, a terra se abrirá sob u seu impacto, e do abismo brotarão labaredas ou uma inundação que destruirá a humanidade. Ou então a terra balançará e os homens-sol, Idsetti-deha, habitantes do mundo inferior, virão ocupar a superfície e os huimanos tomarão o seu lugar no mundo de baixo. Uma das versões insiste nesta última conseqüência. Quando o incêndio parou, uma outra humanidade imergiu das profundezas da terra; embora fossem menores do que os homens atuais, eram seus antepassados *{supra:* 111-113).

Outros mitos fornecem informações suplementares acerca dos Idsetti-deha. Falam de um índio que, divido a acontecimentos variáveis dependendo da versão, entrou numa toca de tatu e foi sair no outro mundo Lá viviam os Idsetti-deha, povo de anões sem ânus |que se alimentavam do cheiro dos alimentos, segundo uns,, ou de água, segundo outros. Para esses pequenos seres, as vespas eram índios hostis, e as lebres, onças. O visitante livrou-os dos inimigos; mas quando os Idsetti deha viam-no defecar, sentiam-se enojados. Enviaram o homem de volta à superfície da terra, guiado por um tatu.[6]

(6) Os Tehuelche do sudoeste da Argentina também crêem num "povo do l diiprovido de ânus. Porém, de um modo mais lógico, lhe atribuem o céu ....morada, e não o mundo subterrâneo. A comparação com os "homens-sol" llin í interessante, pois os Tehuelche pertencem à família lingüística chon, HMltlnula por diversos autores, ao lado do tacana e do mataco, em um conjunto iiln inacropano.

Assim os mitos associam triplamente o Preguiça e um povo de anões sem ânus. Em um certo sentido, ele é um deles, já estava na terra numa época em que a primeira humanidade, à qual pertencia, se alimentava de vento, como ele. Além disso, o Preguiça não tem ânus, como os Idsetti-deha. E, finalmente, provocou o desaparecimento da primeira humanidade e a sua substituição pelos Idsetti-deha, que, como vimos, só se diferenciavam dela pelo tamanho.

Em seus mitos, os Jivaro também associam o Preguiça a seres sobrenaturais, anões do mundo subterrâneo: os nunkuis, espíritos das plantações, são pequenos e vivem sob a terra. Um desses espíritos (ou o representante de todos, já que "nunkui" em jivaro pode ser tanto singular quanto coletivo) tomou a forma do Preguiça fêmea Uyush e deu aos homens as plantas cultivadas, por intermédio de uma menina — espécie de anã — também chamada Uyush. Maltratada pelas crianças da aldeia, como o Preguiça tacana, ela acabou voltando para a sua morada subterrânea. A simetria que se observa entre os mitos tacana e jivaro se mantém até o fim. Segundo os Tacana, a primeira humanidade, que ainda não conhecia as plantas cultivadas, se alimentava de vento; para os Jivaro, foi perdendo as plantas cultivadas que os antepassados da humanidade atual ganharam, por assim dizer, os gases intestinais *{supra:* 113), que são o contrário do alimento, mas igualmente feitos de vento.

O motivo dos anões sem ânus, habitantes do mundo subterrâneo, é encontrado desde a bacia do Xingu até a América Central, passando pela Amazônia setentrional; acha-se entre os Yagua do nordeste do Peru, os Catio da Colômbia e os Cayapa do Equador, que privam de orifícios corporais todos os seus es-

atritoss sobrenaturais, no Brasil entre os Tukuna e na Venezuela entre os Yupa e os Sanema.

Os Tukuna falam de um povo de anões, habitantes do mundo subterrâneo, que se alimentam do cheiro da comida. Um dia um índio se casou com uma de suas mulheres, que tentou comer como ele, mas o alimento sólido lhe causava dores horríveis. O marido lhe fez um ânus com sua faca. Ela conseguiu defecar, mas morreu pouco depois.

Em um mito muito semelhante ao dos Tacana *[supra:* 128-129) os Yupa contam que o único sobrevivente de um grupo de índios que ficaram presos em uma gruta conseguiu escapar por uma fenda. Do outro lado se encontrava o país dos Pipintu, anões sem ânus, que se alimentavam de fumaça. Tinham longas barbas, mas nenhum fio de cabelo, porque toda a sujeira da humanidade que vivia acima deles lhes caía sobre a pabeça. Para consumir alimentos sólidos, colocavam-nos sobre a nuca e deixavam que escorregasse ao longo das costas. Suplicaram ao visitante que lhes fizesse um ânu igual ao seu. O homem tentou operá-los, mas os pacientes morriam um após o outro: não era só o ânus que lhes faltava, eles também não tinham intestino, e 0 alimento sólido corroía suas entranhas.

Os Sanema, habitantes da Venezuela como os Yupa, descrevem quase nos mesmos termos o povo que chamam de Oneitib. Esses anões, dotados de uma conformação idêntica à dos Pipintu, podem, no entanto, engolir carne crua, sem mastigá-la. Como também não têm intestino e são ocos por dentro, sentem fome o tempo todo. Note-se que o herói do mito yupa explica a seus pequenos anfitriões que vem da "gruta dos mortos", usada como ossuário, onde morreram todos os seus companheiros, quando iam trazendo um cadáver, li os Jivaro atribuem às almas dos mortos a mesma

fome insaciável que os Sanema atribuem aos anões. As almas humanas se alimentam exclusivamente das almas dos pássaros, peixes e mamíferos que os índios mataram e comeram enquanto estavam vivos, e que agora não passam de vento.

* * *

Na América do Norte faltam os animais das regiões quentes da América do Sul, mas, em compensação, aumenta a popularidade dos anões míticos. Os Apache Lipan lhes atribuem traços físicos semelhantes aos descritos nos mitos sul-americanos: ânus ausente ou então do tamanho de uma cabeça de alfinete, tão pequeno que os anões não podem defecar, e se alimentam do cheiro da comida. Na opinião dos Apache, esses anões são seres mal-acabados, como os tamanduás sul-americanos; emergiram do mundo inferior antes que o demiurgo tivesse tempo de terminá-los.

Na costa norte do Pacífico, os mesmos anões sofrem uma transformação *baixo* —» *alto* que em nada altera a sua função semântica. Sem boca ou com uma boca minúscula, às vezes também sem olhos, eles só podem comer minhocas, conchas bem pequenas ou o cheiro dos alimentos. No centro do continente, os Omaha e os Ponca levam mais adiante a transformação. Atribuem aos anões o poder de ferir os inimigos por debaixo da pele, sem machucá-la. Antes não-perfurados, agora são não-perfuradores. Os Arapaho descrevem-nos como canibais com voz de criança. E lhes atribuem o hábito de deixar o coração pendurado dentro de casa quando saem, e o de inverter o sentido das palavras: para eles, "pesado" significa "leve" e vice-versa. Essas transformações são totalmente conformes à noção mais ampla de "mundo ao contrário" que os

anões ilustram de vários modos. Último estágio da transformação: entre os Wyandot, parentes dos Iroqueses pela língua e antigos habitantes do vale do São Lourenço (mas a crença chega até a América Central), os anões não têm articulação no cotovelo e só podem dobrar os braços na altura do ombro e do punho.

Conseqüentemente, a questão é saber se na América do Norte, como na América do Sul, o povo dos anões tem uma relação privilegiada com certos animais e, em caso de resposta afirmativa, quais. Nesse caso, animais dos dois hemisférios, embora diferentes, serão equivalentes na medida em que são assimilados, em ambos os casos, aos anões. Então será possível dimensionar corretamente um campo semântico do qual o material sul-americano só nos deixou ver até agora um pedaço.

Uma resposta surge imediatamente, ligada ao animal com o qual iniciamos esta investigação, o único presente nos dois hemisférios, dentre todos os que foram considerados até o momento. Os Mohegan-Pequot, que são Algonquinos orientais, chamam os anões subterrâneos de *makia'wis,* palavra que poderia ser traduzida literalmente como "menino pequeno", mas que designa também o Engole-vento. Outras locuções, provenientes dos Algonquinos orientais, também associam os Engole-ventos a seres sobrenaturais muito pequenos. Em mohegan e na costa oriental da América do Norte, dos Wanabaki até os Delaware, "Sapato" ou "Mocassino de Engole-vento" é o nome de uma orquidácea do gênero *Cypripedium,* chamada em inglês de "Lady Slipper" e em francês de "Sabot de Vénus" ou "Sabot de Ia Vierge". A crença em anões que vivem nos lagos, nas montanhas e na floresta existe entre todos os Algonquinos orientais, e também entre os Creek, os Cherokee e os Iroqueses. Já mencionei

que os Apache identificam os espíritos das montanhas aos engole-ventos *(supra*: 91-92).

Passemos agora para anões cujo aspecto evoca outros animais. Os Coeur d'Alêne, índios de língua salish que vivem no atual estado de Idaho, "acreditam em uma raça de anões que vivem no meio da floresta, nas árvores, e que sobem e descem delas em grande velocidade. Seus movimentos já foram observados: subindo e descendo, sempre têm a cabeça na dianteira. Parecem-se com seres humanos, mas bem pequenos. Parecem ser completamente vermelhos, e muita gente acha que se vestem de vermelho.Carregam nas costas seus bebês enfaixados, de cabeça para baixo. As pessoas que deles se aproximam desmaiam. As vezes, quando recuperam os sentidos, percebem que estão encostadas em uma árvore, com a cabeça para baixo e os pés para cima. Ãs vezes dão pela falta de peças de roupa e encontram-nás penduradas nos galhos altos. Esses anões adoram pregar peças (...) mas não roubam, não matam e nunca machucam ninguém".

"Uma outra raça de anões, geralmente chamada pelo mesmo nome, tem aspecto e comportamento diferentes. São do mesmo tamanho que meninos pequenos, e vivem nos locais escarpados e rochosos, bem alto nas montanhas. Antigamente havia muitos deles em vários pontos do território dos Coeur d'Alêne e dos Nez-Percé. Suas roupas são de pele de esquilo, eles têm arcos e flechas pequenos. Quando vêem os índios, costumam chamá-los, para desorientá-los (…)".

Dedicaremos algum tempo a esse texto por duas razões.

Em primeiro lugar, insiste sobre a coloração dos anões, vermelhos ou vestidos de vermelho. Essa menção de uma cor específica dos anões é encontrada em vários pontos de um imenso território que vai da Bolí-

via oriental e Brasil central até o Canadá. Segundo os Tacana, os Idsetti-deha, anões do mundo inferior, têm cabelos vermelhos. Cabe a alguns deles segurar o mundo, que desabaria se seu cabelo esbranquiçasse. Vimos que os Yagua confiam o mesmo papel a dois Preguiças nascidos do sangue menstrual, e, portanto, também ligados à cor vermelha. A cosmologia dos Tapirapé do Araguaia contém criaturas do trovão, os Topü. São anões peludos, com penas vermelhas de papagaio, que cruzam os céus durante as tempestades. Atingem o estômago dos índios com flores vermelhas, que queimam como flechas incendiárias. Em um mito dos Warau do delta do Orenoco, semelhante ao do herói Poronominaré *(supra:* 114), aparecem demônios que têm uma mancha vermelha em lugar do ânus e sobem nas árvores de cabeça para baixo. Fazendo um buraco bem profundo na terra, conta um Aruak da Guiana, chega-se a um mundo habitado por anões de cabelos vermelhos. Suas mulheres não podem dar à luz, é preciso abrir-lhes o ventre para tirar a criança, e depois recosturá-las.

Voltemos à América do Norte. Os Apache Lipan falam de um povo de anões normais em tudo, a não ser no tamanho, pequeno, mas que têm o ânus vermelho. Os Coeür d'Alêne, como vimos acima, têm anões completamente vermelhos, ou vestidos de vermelho.

Segundo ponto: o que mais chama a atenção nos anões dos Coeur d'Alêne é o fato de descerem das árvores com a cabeça na frente, carregarem seus bebês de cabeça para baixo e colocarem suas vítimas na mesma posição. Existe um mito, também proveniente do oeste canadense, em que o Esquilo faz o papel de salvador porque é capaz de descer das árvores com a cabeça para baixo. O que indica uma possível significação para o fato de, em um mito wyandot, o índio que

obtém qualidades miraculosas como caçador de uma anã só ser capaz, até então, de matar esquilos ou outros animais de pequeno porte. Em um mito iroquês, um jovem encontra o povo dos anões durante uma caça, também, ao esquilo. Para os homens, o esquilo é a menor das caças, proporcional a uma criança, mas, em compensação, é o maior animal que os anões ousam enfrentar. O Esquilo desempenha, portanto, o papel de termo mediador entre as duas raças, que estabelecem relações *sub specie sciurorum.* Os esquilos têm, de fato, uma importância considerável nas crenças dos índios da América do Norte. Anunciadores de morte próxima, antigos monstros canibais que ainda se divertem em assustar os passantes, mais raramente são considerados mascotes ou desempenham o papel de herói de comédia. Neste contexto, concederemos um lugar especial aos Iroqueses. Eles consideram o Esquilo como um demônio temível, companheiro dos Trovões, que se alimentavam do cheiro dos alimentos. Deslocada para o mundo de cima, impõe-se novamente a comparação entre o Esquilo e o povo dos sem-ânus.

* * *

Todos esses traços levam ou remetem a animais sul-americanos. Em primeiro lugar, os próprios ciurídeos, também presentes no hemisfério austral. Uma espécie do gênero *Sciurus,* chamada coatipuru ou acutipuru na Amazônia, serelepe ou caxinguelê no Brasil central e meridional, é objeto de várias superstições. O sufixo *-puru,* aliás, serve em tupi para formar o nome de plantas ou animais que trazem sorte. No caso considerado, denota "um animal que faz as crianças dormirem e leva as almas dos mortos para o além. A admiração dos índios se deve, dizem, ao fato de ser um

dos poucos animais capazes de descer das árvores com a cabeça na frente. Vários ciurídeos têm o pêlo avermelhado. Isso explicaria a preferência dos anões por essa cor? Não ousamos afirmá-lo. Sem aderir à teoria simplista, atualmente em moda, segundo a qual as crenças religiosas seriam originadas pelo uso de alucinógenos, não podemos negar, no entanto, que os homens às vezes tenham aproveitado essas experiências para preencher com imagens sensíveis a sua representação dos mundos sobrenaturais. Várias plantas alucinógenas, como as utilizadas nas duas Américas, provocam sensações fortemente coloridas. Como exemplo, podemos citar os grãos de *Sophora secundiflora* — consumidos, porém, em uma única região da América do Norte — que fazem ver tudo vermelho.

Na América do Sul, os esquilos não são os únicos praticamentes dessa ginástica que dá o que pensar. "Quando o Preguiça *Choloepus* quer descer por um tronco ou por um galho, ele se vira e avança com a cabeça para baixo, sem encostar o corpo no tronco, ao contrário do Preguiça de três dedos, que desce com o rabo para baixo, se segurando ou escorregando". Um procionídeo dos trópicos, o Jupará *(Potos flavus)*, também desce das árvores com a cabeça na frente. Os índios Urubu temem-no: "Dizem que se um jupará defecar em cima de alguém que está dormindo no mato, a pessoa morre". Os índios Hixkaryana também o consideram anunciador de morte próxima, um papel que cabe ao esquilo no oeste do Canadá. Para os Kampa da Bolívia oriental, Xaanáite, um espírito temível, tem a aparência de um jupará. É um assassino, um canibal. Alguns informantes afirmam que come pelo rabo (em simetria, portanto, com o Tamanduá, que, diz-se, defeca pela boca e copula pelo focinho). E no entanto os Kampa chama o Jupará de "Filho de Deus" e dizem

que é o "irmão da mãe" de um pássaro sagrado, infelizmente não identificado. O Jupará possui, conseqüentemente, a mesma ambigüidade que caracteriza o esquilo na América do Norte. Os Makiritaré da Guiana lhe atribuem um papel positivo: ele foi roubar a primeira mandioca no céu para dá-la aos homens.

Os caipiras brasileiros temem o Jupará, mas por uma outra razão: "Acreditam que os juparás são sodomitas. Antes de adormecer no mato, os homens devem colocar uma rolha no lugar a ser protegido". Assim, ora o Jupará se comporta como perfurado (defecando, comendo pelo rabo) ora como perfurador.

Também surge como perfurador um outro pequeno animal, o Cuendu, da família dos roedores.Tem o corpo coberto de espinhos, e consta que é capaz de atirá-los como flechas. Talvez seja a esse animal — e não ao Porco-Espinho, que também é um roedor, mas do gênero *Erethizon,* sem representante na América do Sul — que se referem os Kampa em um mito. No tempo em que o céu e a terra estavam perto um do outro, Pavá, o Sol, que vivia na terra, resolveu subir para o céu pelo cipó que unia os dois mundos. Alguns de seus companheiros não quiseram seguir o seu exemplo, e se tornaram os animais. Outros seguiram-no, enquanto eram perseguidos por três guerreiros ferozes: Soróni, o Preguiça, Kosámi, a Vespa, e Tontóri, que — pela razão indicada acima — parece ser o Cuendu. O Sol cortou o cipó bem a tempo, e os três guerreiros caíram. Soróni caiu na posição característica do Preguiça, Kosámi transformado em Vespa, e Tontóri coberto de flechas, como está até hoje. É porque esses guerreiros existiram no passado que os Kampa têm um temperamento belicoso. Uma versão atribui a derrota dos perseguidores ao fato de o Preguiça ter demorado muito para se mexer e o "Porco-Espinho" ter perdido

tempo juntando as flechas que queria levar. Na Venezuela, os Yaruro têm um mito muito parecido, cujos protagonistas são os Bugios, os *Toninos* (pequenos cetáceos) e os Jacarés.

Insisti em citar esses mitos, que não estão diretamente relacionados às nossas considerações presentes, devido ao lugar que ocupam os Kampa neste livro, e porque os mitos em questão possuem paralelos impressionantes no oeste do Canadá (cf. *L'Homme nu,* p. 419). E serei cada vez mais levado a esboçar aproximações entre uma mitologia cujo berço se encontra no sopé dos Andes e a que provém da costa ocidental da América do Norte, da região compreendida entre o sul da Califórnia e o Canadá.

No ponto em que estamos, contentemo-nos em assinalar que, com o Jupará e o Cuendu, não saímos do campo semântico já ocupado pelo Preguiça, tampado e perfurador, e os anões sem ânus ou sem boca, isto é, não-perfurados. Podemos encontrar mais um argumento no fato de que duas versões do mesmo mito, uma tukuna *(supra:* 109) e a outra sikuani, que relatam um conflito em torno da árvore dos alimentos (ou de seu inverso, a árvore que obscurece a terra), opõem o Jupará ou o Preguiça a um ou dois Esquilos.

Uma transformação igualmente clara permite passar do Preguiça, de um lado, e do Engole-vento, do outro, a um terceiro animal que desempenha um papel considerável nos mitos, e a que foram dedicados vários capítulos em *Le Cru et le cuit:* o marsupial chamado Sarigüê na América do Sul e Opossum na América do Norte. Os Munduruku dizem dos sarigüês o que outro tros povos sul-americanos dizem do Preguiça *(supra:* 98-99,103): que foram humanos no passado. Essa crença existe também no sudoeste da América do Norte, onde os Koasati atribuíam aos gambás de antanho o

uso da linguagem articulada. Mostrei acima que o Tamanduá pequeno às vezes toma o lugar do Preguiça nas crenças e nos mitos. Assinalei então que diversos povos sul-americanos acreditavam que os Tamanduás têm um sexo único e são capazes de se reproduzir sozinhos. No sudeste da América do Norte, os Creek e os Cherokee dizem o mesmo do Gambá.

Através de seus informantes astecas, Sahagún coletou idéias bastante estranhas acerca do Gambá. Ou que, pelo menos, assim parecem, quando inseridas no contexto deste livro. As idéias são as seguintes: a carne do gambá pode ser consumida, mas não os ossos, principalmente os do rabo; se alguém comer o rabo perde os intestinos, que sairão de seu corpo. E no entanto os ossos têm a propriedade de extrair, evacuar as coisas bloqueadas dentro de uma cavidade. A infusão de rabo de gambá é indicada em partos difíceis e um grande remédio contra a constipação: "Abre as passagens, os tubos, limpa-os e purifica-os, eliminando as obstruções". O capítulo dedicado ao parto volta a tocar nesse ponto: "Certa vez um cão comeu um gambá inteiro às escondidas. Tal é a natureza do animal, que o cão começou a rejeitar tudo, expeliu tudo, inclusive os intestinos. Se uma pessoa comer um rabo inteiro de gambá, também expulsará os próprios intestinos, defecará tudo. Uma mulher que, depois de ingerir uma infusão de *(Montanoa tormentosa)* não consegue dar à luz, corre grave perigo na opinião das parteiras e velhas que a assistem".

O que se pode dizer acerca disso, a não ser que o Gambá provoca, nos outros, uma situação simétrica e inversa àquela que os índios sul-americanos atribuem ao Preguiça? Para que os intestinos saiam do corpo, é preciso que o ânus esteja bem aberto: uma abertura que remedia a constipação (congênita no Preguiça) e

que, transposta do ânus para a vagina, facilita o parto. Os antigos habitantes da região de Oaxaca representavam o deus Gambá com os traços de um velho. Vimos que os índios sul-americanos atribuem uma idade avançada ao Preguiça. Segundo os Karib da Guiana, o Gambá encarna o que Goeje chama de cleptomania. Somos tentados a ver nessa crença um reflexo ou eco das idéias dos Mexicanos, que viam o Gambá como um animal que extrai ou subtrai. Não deixamos portanto, mas continuamos a guarnecer com novos elementos, o campo semântico que procuramos definir e inventariar.

Consideremos agora as relações entre o Gambá e o Engole-vento, que já apareciam na comparação feita em *Le Cru et le cuit* entre os mitos jê e karajá sobre a origem das plantas cultivadas. Entre os Jê, a mulher-estrela que dá essas plantas aos índios se transforma em Gambá, ou é indiretamente associada a ele no decorrer do relato. Entre os Karajá os índios recebem as plantas cultivadas, ao contrário de um homem-estrela, e essa transformação o———» △ acarreta a da personagem feminina em Engole-vento *(supra:* 58). Os mitos sobre o marido humano de uma mulher-estrela e aqueles sobre o marido humano de uma mulher-preguiça têm a mesma armação: ○ ≠ △ △ ; e

estrela, Preguiça humanos

o mito karajá que acabamos de mencionar apresenta uma armação simétrica: △ = ○ / ○ . Já

estrela, humanos Engole-vento

sabemos que o Preguiça pode ser assinalado a um cometa ou a uma estrela *{supra:* 112-114). A transformação que acabamos de mostrar confirma isso. Por outro lado, o marido-estrela do mito karajá, inicial-

mente um velho hediondo, transforma-se num belo jovem, como o Esquilo *acutipuru* do mito de Poronominaré, que ajuda o herói a descer do céu. Em todos esses mitos, lidamos portanto com personagens estelares em relação de transformação, e cada um deles remete a animais entre os quais já estabelecemos, independentemente, relações de transformação.

Notemos finalmente que se o Tamanduá pequeno pode servir de variante combinatória do Preguiça, o Gambá às vezes se esconde atrás de um mustelídeo, a Irara *(Tayra barbara),* que desempenha em relação a ele a mesma função. Como o Tamanduá pequeno, a Irara é comedora de mel, e os brasileiros costumam chamá-los pelo mesmo nome, papa-mel. E o famoso mito tupi, cuja heroína erra de marido e tem um ou vários maus maridos antes de encontrar o certo, coloca o Gambá no papel de principal impostor; um papel que na versão bororo do mesmo mito cabe à Irara.

Mas não foi exatamente esse o mito, comum às duas Américas, que encontramos na Califórnia entre os Maidu e os Modoc *(supra:* 84-86)? Nele, o Engole-vento fazia o papel de impostor. Não importa o quanto nos afastemos, não saímos de uma ciranda em que os mesmos animais se dão as mãos.

* * *

O que têm em comum todos esses animais, que possa explicar a sua recorrência e a sua associação? Tomados em conjunto, Engole-vento, Preguiça, Tamanduá pequeno, Esquilo, Jupará, Cuendu e Gambá formam uma fauna arborícola à qual podemos acrescentar a Irara, que não vive nas árvores mas sobe nelas com facilidade, para pilhar colméias de abelhas selvagens. É preciso ainda acrescentar os Macacos e os

Guaxinins, que as tradições meso-americanas destacam. Segundo essas tradições, são animais resultantes da transformação de um povo de anões, que precedeu a humanidade atual na face da terra. Aproximando-se dos mitos tacana sobre o Preguiça, essas tradições contam que os anões que escaparam dessa metamorfose, provocada por um dilúvio, vivem atualmente debaixo da terra, e têm o corpo todo ou apenas a cabeça coberta de lama, para protegê-los do sol ardente do mundo subterrâneo. Por isso eles tentam voltar à superfície; quando conseguirem, a terra vai virar, eles ficarão em cima e os humanos em baixo. Os Cayapa do Equador, que compartilham essa visão, dizem que os habitantes do mundo subterrâneo, que não têm nádegas ou ânus, se alimentam do cheiro da comida. Na América Central, acredita-se que essa raça primitiva não possui articulações, uma característica anatômica que os Wyandot da América do Norte também atribuem aos seus anões *(supra*: 133).

Em suma, todos os mitos que considerei até o momento constituem uma espécie de micropanteão integrado por uma coorte de animais que vivem nas árvores, acima dos homens, portanto, e menores do que eles. Esses mitos também projetam esse micropanteão no mundo subterrâneo, que é um mundo ao contrário: lá é noite quando é dia sobre a terra, seu inverno corresponde ao nosso verão. Um povo de anões freqüentemente identificados aos tatus, animais que vivem em tocas, vive nesse mundo, abaixo dos homens que, por sua vez, vivem abaixo da fauna arborícola.

Entretanto, isso não passa de um estágio de uma combinatória. Em termos bastante gerais, podemos formulá-lo assim: a fauna arborícola e o povo de anões estão para os humanos assim como cada um deles está para o outro.

Porém, ao ser enunciada, essa formulação pede duas outras, que apresentarei sob forma interrogativa. Pois se existe uma relação entre três termos, a fauna arborícola, a sociedade humana e o povo de anões, o pensamento mítico perguntará imediatamente: *O que está para os humanos assim como os humanos estão para os anões?* E: *O que está para os humanos assim como os humanos estão para a fauna arborícola?*

A idéia de que o além é a imagem em miniatura do mundo terrestre corresponde claramente à primeira fórmula. Os índios do noroeste da Amazônia afirmam: "O além é uma réplica do mundo normal em miniaturai...) Tudo nele é de uma escala menor, as árvores são encolhidas e os animais anões". Os índios Colorado do Equador respondem às duas outras perguntas: "O Sol se levanta no céu onde vivem homens maiores do que nós (...) Nosso Sol desce no mar e volta por baixo da terra, onde vivem os anões. Tudo é menor nesse mundo acima do qual andamos. Acima de nós existe um outro mundo onde tudo é maior, os seres humanos, as árvores tudo".

Inversamente, o mundo subterrâneo pode ser povoado por animais arborícolas maiores do que os homens, de modo que estes, e não aqueles, atuam como anões. A relação entre o povo subterrâneo e os humanos torna-se então simétrica, quanto às respectivas ordens de grandeza, à relação descrita nos mitos em que pequenos animais, vespas e lebres, são para os anões índios inimigos ou onças *(supra*: 129): "Para os Wayãpi (ou Oyampi, índios da Guiana francesa) o mundo é plano e possui um avesso que lhe é totalmente simétrico, povoado por *wo'o,* preguiças gigantes, animais humanóides por excelência. Se um homem de cima cair acidentalmente no mundo de baixo, parecerá um jupará para os seus habitantes".

Texto essencial em dois aspectos. Primeiramente, estende para o norte a área em que se atribui uma natureza humana ao Preguiça. Vimos que por esse motivo os Jivaro, caçadores e encolhedores de cabeças, podiam substituir a cabeça de um inimigo humano pela de um Preguiça. Os Oyampi, que não são caçadores de cabeças, invertem a situação em favor dos preguiças do mundo subterrâneo: eles possuem um gancho mágico com o qual decapitam os adversários. Um índio foi vítima deles e seu companheiro conseguiu se apossar da arma e usá-la contra os preguiças.

Entre esses índios, as afinidades humanas reconhecidas ao Preguiça acarretam uma curiosa seqüência. O mundo vegetal é, digamos, "culturalizado" para servir às necessidades do Preguiça; assim, certas plantas recebem nomes como "sabão", "algodão", "tabaco", "farinha", "banana" de Preguiça *Choloepus didactylus:* "Os Wayãpi pensam que esses animais têm hábitos humanizados. Necessitam, portanto, de objetos que lhes permitam agir nesse sentido". Os Jivaro também tiram da humanidade que reconhecem ao Preguiça conseqüências lingüísticas, mas situadas no plano da retórica. Antigamente, contam, só a mulher Preguiça Uyush possuía a mandioca. As mulheres, que não cultivavam roças, iam pedir mandioca a ela. Uyush submetia as pedintes a provas: "Como vocês chama, perguntava, minhas garras, meu pêlo, minhas unhas?". As mulheres deviam responder com expressões figuradas. Uma idiota, que sempre respondia com o nome próprio, recebeu somente tubérculos inaproveitáveis.

A necessidade de se dirigir aos deuses com cortesias é um tema recorrente na mitologia americana. Pode ser encontrado em várias partes, desde os Maia na América Central até o Brasil oriental e o Chaco (cf.

Du Miei aux cendres, pp. 266 e segs., 276 e segs.). Mas a idéia de que a linguagem cortês emprega metáforas não é certamente exclusiva da América. Prova disso é esta observação de Hocart, nas ilhas Fiji: "Existe uma linguagem cortês para se dirigir às pessoas importantes; consiste em utilizar metáforas no lugar de nomes próprios para se referir às partes do corpo, às relações de parentesco e às ações habituais dos nobres". Na América do Norte, percebe-se entre os Chinook do baixo Colúmbia a mesma distinção entre as duas linguagens para se dirigir, não aos nobres e aos plebeus, mas aos mortos ou aos vivos. A linguagem figurada, em que as palavras têm um sentido relativo, convém ao mundo dos mortos; a linguagem própria, onde as palavras têm um sentido absoluto, convém ao dos vivos.

As crenças oyampi em preguiças gigantes, senhores do mundo subterrâneo, têm mais um interesse. Sustentam a tese de que os três universos — da fauna arborícola, da sociedade humana e do povo dos anões — são mutuamente conversíveis. A reciprocidade das perspectivas que se impõe ao pensamento mítico para tornar possível a constituição dos três universos em um sistema fechado faz com que cada um ofereça a sua própria imagem e reflita a dos dois outros. Esse jogo de espelhos explica que no mundo de cima uma humanidade gigante esteja em relação aos humanos como os humanos em relação aos anões; e que, no mundo de baixo, uma fauna arborícola gigante, também um requisito ideal, esteja em relação aos humanos como eles em relação à fauna arborícola real.

Levado por seu impulso, o pensamento mítico engendra assim andares cósmicos localizados de ambos os lados do nível empírico, e de modo que cada nível mantenha com o nível que o precede uma relação ho-

móloga à que este mantém com o nível localizado abaixo ou acima dele. O resultado é um efeito pendular que pode ser interpretado como contradição. Segundo os índios Colorado, uma humanidade gigante habita no céu. Ao contrário, mas também na América do Sul, os Machiguenga vêem as estrelas como um povo de anões impossibilitados de deixar sua morada celeste; enquanto que, na América do Norte, os Iroqueses acreditam que os Trovões, outro povo celeste, se alimentam do cheiro da comida, como os anões subterrâneos sem boca ou sem ânus alhures. E as variantes de um mito tacana descrevem os habitantes do mundo inferior ora menores, ora maiores do que os humanos.

Capítulo 9

Os andares do mundo

Os andares do mundo e os problemas de vizinhança. O Bugio símbolo da incontinencia anal. Segunda aplicação da fórmula canônica.

Num edifício residencial, o piso do apartamento de cima é o teto para o apartamento de baixo e vice-versa. O mesmo ocorre em um mundo formado de níveis superpostos: "O que", dizem os Kampa, "é para nós terra firme, é um céu aéreo para os seres que vivem abaixo de nós, e o céu aéreo constitui a terra firme daqueles que vivem acima". Não é de se espantar que num universo assim os problemas de coabitação assumam proporções cósmicas. índios que vivem em cabanas rudimentares e, em geral, diretamente sobre o chão não deixam de perceber de modo bastante realista as "chateações" que, nas reuniões de condomínio, constituem o tema inexaurível das reclamações de uns vizinhos contra os outros: barulho, vazamentos, terraços sujos de cascas e pontas de cigarro...

Os Munduruku acreditam que um povo de espíritos inofensivos habita o mundo inferior. Esses espíritos organizam expedições de pesca com timbó: "Es-

sas pescarias sempre são barulhentas, mas as dos Kokeriwat são tão tempestuosas que provocam uma ventania. Isso é sentido, no mundo terrestre, nas ondas de frio que atingem o país munduruku em junho, durante dois ou três dias. As pescarias dos Munduruku, em compensação, provocam quedas de temperatura no mundo subterrâneo".

Os anões Pipintu dos índios Sanema sofrem muito mais com a presença dos humanos acima deles: o lixo dos homens suja a cabeça dos anões, que já não têm cabelo *(supra:* 131). O motivo da terra suja com dejetos que a tornam lisa é igualmente verificado do outro lado do Novo Mundo. Ocupa, no noroeste da América do Norte, uma área de fronteiras imprecisas, pois sofre tantas transformações que sua identificação se torna problemática. Os mitógrafos norte-americanos lhe deram um nome código: *ânus wiper*. Estudei e discuti o motivo em *L'Homme nu* (pp. 290-301), sob aspectos diferentes daqueles que irei agora destacar. Por intermédio das versões nez-percé e kalapuya, esses mitos do "Limpa-traseiro" parecem pertencer a um conjunto mais amplo, do qual restam apenas vestígios na região, e que diz respeito a quatro criações sucessivas. No fim da primeira, diz a versão kalapuya, "a terra virou e os homens da primeira era mítica se tornaram as estrelas". Na América do Sul, no Chaco, cujos mitos, como já assinalei, têm uma afinidade clara com os do noroeste da América do Norte, o motivo das cabeças sujas de excrementos e o do mundo virado são explicitamente ligados. Segundo os Ayoré, antigamente o céu e a terra viviam juntos aqui embaixo. Mas o céu se cansou porque o estado da terra o enojava. Ela ficava suja por causa dos humanos que urinavam sobre ela e sobre a face do céu. Este decidiu então se separar da terra e procurar um lugar onde fosse tratado com res-

peito, em vez de receber sujeira. Subiu para o lugar onde se encontra atualmente; a terra ficou onde estava. Os Toba, por sua vez, contam que antigamente "o mundo acima de nossas cabeças estava no lugar da terra. Mas a terra, que estava embaixo, não gostava que o povo celeste a sujasse com seus excrementos. Então ela trocou de lugar com o mundo de cima". Segundo os Toba, as estrelas cadentes são os excrementos das estrelas fixas. Na América do Norte, os Ute também consideram as estrelas cadentes como excrementos dos "sujos deusinhos-estrela".

Em compensação, as lascas de unha e outros dejetos humanos são especialmente apreciados pelas almas dos mortos entre os Tacana, e pelos anões subterrâneos segundo os Iroqueses. Um informante iroquês explicava essa preferência, talvez fazendo uma racionalização: os anões do mundo subterrâneo são bons caçadores, mas os animais sentem a sua presença por causa do cheiro e se esquivam; por isso os anões se lavam em água misturada com o pó das lascas de unha que os humanos colocam dentro de sacos e jogam para eles como oferenda. Assim, eles adquirem um cheiro de homem e podem se aproximar da caça com mais facilidade. Mas não haveria uma outra razão — o fato de, em quase toda a América e em outras partes do mundo, os homens conservarem cuidadosamente as unhas, como adorno ou como talismã? Para os povos amazônicos, amuletos com unhas de Preguiça ou de Tamanduá pequeno dão aos xamãs o poder de se transportar através de grandes distâncias, de atrair a chuva ou a tempestade, e de se metamorfosear. Conseqüentemente, também neste caso verificaríamos que os anões subterrâneos estão para os humanos assim como os humanos estão para a fauna arborícola e que, de um lado e de outro do mundo dos humanos, o povo

dos anões que vivem sob a terra e o dos animais que vivem nas árvores são perfeitamente simétricos.

* * *

As considerações acima mostram a importância da fauna arborícola nas crenças e representações. De forma visível e palpável, ela ilustra a parte que cabe aos humanos a partir do momento em que imaginam outros mundos situados acima ou abaixo do seu. Povoam o mundo superior de divindades das quais esperam proteção; através de rezas e oferendas, procuram agradá-las e estabelecer com elas laços de reciprocidade. Mas o fato é que os deuses moram no alto e os homens embaixo. Se estes concebem aqueles como seres vivos, o mundo dos homens, que não são, portanto, os únicos habitantes do cosmos, se vê reduzido a um esgoto ou lixeira para os habitantes de cima. Por sua presença, a fauna arborícola confere a essa relação imaginária uma realidade. Tomando a palavra em seu sentido etimológico, pode-se dizer que a fauna arborícola constitui uma hipóstase do povo de cima já que, em relação a ela, os humanos vivem, comem, se reproduzem e morrem igualmente no andar de baixo.

De um ponto de vista lógico e moral, essa posição parece desconfortável. Daí a necessidade de conceber um terceiro mundo: o dos anões, subterrâneos, diante dos quais os humanos gozam da mesma superioridade que a fauna arborícola em relação aos humanos. Daí também a extrema atenção dirigida às funções de eliminação (e *ipsofacto* de ingestão) próprias dessa fauna, e cujas modalidades diferentes de acordo com a espécie adquirem um valor filosófico. Os mitos utilizam-nas para elaborar um vocabulário e uma gramática da comunicação entre os níveis superpostos.

Desde o início de nossa investigação estivemos diante desse vocabulário e dessa gramática que permitem engendrar todos os tipos de relação concebíveis entre os humanos e os bichos que vivem nas árvores. Se o Engole-vento lança gases intestinais com tal violência a ponto de ser colocado pelos mitos como um mestre das explosões, é porque a avidez oral que o caracteriza faz com que esteja o tempo todo cheio demais. E se o Preguiça, antigamente peidador incorrigível, tem agora o ânus tampado, é porque esse privilégio da retenção anal permite que ele se controle. O Tamanduá, em compensação, que antes não possuía ânus e só podia excretar pela boca, recebeu do herói cultural Poronominaré ou de seu *alter ego* o orifício inferior que lhe faltava, graças ao qual, aliás, emite um mau cheiro com virtudes mágicas *{supra'.* 127). Essa incontinência benéfica o coloca em relação e oposição com um outro animal arborícola, o Bugio, de que trataremos. Igualmente arborícolas, os morcegos ilustram uma terceira forma de incontinência: segundo os Barasana de língua tukano que vivem às margens do Uaupés, sofrem de diarréia desde que comeram o cadáver putrefato da Lua, e têm de ficar pendurados de cabeça para baixo para que seu corpo não se esvazie.[7]

Vimos que um mito tacana chama a atenção para a diferença entre os modos de defecar característicos do Bugio e do Preguiça. Um fica o tempo todo lançando os seus excrementos do alto das árvores, o outro é obrigado a descer para o chão quando quer defecar.

No Brasil dá-se o nome de bugio (guariba, ou bar

(7) É divertido notar que os aborígenes de Queensland, na Austrália, têm a teoria oposta. Segundo eles, os morcegos (gigantes) não têm ânus e são obrl gados a excretar pela boca.

bado) a várias espécies do gênero *Alouatta,* nome científico derivado do karib *arawata,* termo usado para formar os nomes de plantas ou animais totalmente vermelhos, entre os quais uma lagarta venenosa, um colibri, uma abelha... No entanto, nem todas as espécies de bugio têm o pêlo avermelhado; algumas são negras, e os machos e fêmeas de uma mesma espécie podem ser de cores diferentes. O traço anatômico que caracteriza a espécie é um osso hiôide em forma de copo. Os mitos interpretam-no como uma bolsa, um reservatório ou um utensílio de cozinha que o animal teria engolido. Esse osso oco funciona como caixa acústica. Amplifica os gritos do animal, que podem ser ouvidos a grandes distâncias, mesmo porque os bugios vivem em bandos e fazem seus exercícios vocais em grupo.

Em geral, os mitos dão aos bugios uma conotação negativa, quando não sinistra. Segundo os Tacana, (cm a garganta malcheirosa. Seu grito, diz-se na Guiana, é aterrorizante. Os Yaruro consideram os bugios descendentes dos índios transformados em animais no grande dilúvio. Os Aruak da Guiana contam que o Bugio vermelho subiu numa árvore para escapar da inundação; de medo, começou a gritar como grita até hoje. Também foi subindo numa árvore para fugir da subida das águas, na ilha onde tinha se refugiado, que uma mulher grávida de Poronominaré se metamorfoseou em bugio, só lhe restando os ossos e a pele. Foi Raiva contra a vontade, quando fizeram-na cair a pedradas. Mais tarde, seu filho teria suas aventuras mais dramáticas na ilha "da guariba", onde enfrentaria o espírito do mal e teria com o Preguiça as brigas já contadas *(supra:* 115).

Em quase toda a América do Sul considera-se que os bugios foram ou continuam sendo canibais. Entre eles e os humanos reina uma hostilidade permanente.

Fig. 6. O Bugio negro Alouatta *(antigamente* Mycetes) niger *(segundo Brehm, 1890, vol. 1, p. 205).*

Todas as tentativas de união entre um índio e uma mulher-macaco foram malsucedidas; desde então, as duas raças ficaram definitivamente separadas. São conhecidas várias versões desse mito. A dos Munduruku apresenta um paralelismo interessante com um episódio da Gênese jivaro. Os Munduruku contam que a mulher-macaco foi abandonada grávida pelo marido. Mais tarde ela se uniu com o filho. Desse incesto descendem todos os bugios atuais. O filho era humano pela parte do pai, e símio pela mãe, mas devido à separação do casal e, depois, ao incesto, esse ser misto re-

grediu à animalidade; as raças dos homens e dos macacos, que teriam podido se fundir, começaram novamente a se afastar. Lembremos agora uma passagem do mito jivaro. Mika, encarnação da cerâmica, é abandonada pelo marido, o Preguiça, e comete o incesto com o filho. Seus descendentes seriam os primeiros índios caçadores de cabeças *{supra:* 97). No primeiro caso, temos a separação entre uma família humana e uma família animal, que formam desde então gêneros irreconciliáveis; e, no segundo caso, uma divisão interna da família humana em grupos hostis que fazem guerra uns aos outros.

Os mitos colocam, portanto, os humanos a uma distância maior dos bugios do que dos preguiças, com os quais mantêm certas afinidades: os inimigos têm de ser humanos... Certamente existem mitos que tratam da união malsucedida entre um índio e uma mulher-preguiça (*supra*: 121), mas o clima não é o mesmo. Em vez de um homem, emissário de sua espécie, enfrentar a nação dos macacos enquanto coletividade de aliados, as intrigas entre humanos e preguiças são clandestinas, ou pelo menos da ordem do privado: ocorrem no âmbito de um triângulo clássico, formado pelos dois amantes e, dependendo do caso, um irmão, uma mãe, um admirador. Ao contrário dos bugios, que vivem em sociedade, o preguiça é, de fato, um solitário.

* * *

Como já indicava o mito tacana onde dialogam um preguiça e alguns bugios, é principalmente pelo modo de defecar que as duas espécies se opõem. O Bugio é um produtor de sujeira em vários sentidos. Metaforicamente, já que o pensamento mítico faz da algazarra uma expressão figurada da podridão (cf. *Du*

Miei aux cendres, p. 264). O macaco urra dia e noite, principalmente nas mudanças de tempo. "Guariba na serra, chuva na terra", diz um ditado popular, em concordância com os Bororó, para quem os guaribas são os espíritos da chuva, e também com os índios da Guiana, que acreditam que os espíritos dos bugios, que vivem nos rios, sobem à superfície quando chove. De acordo com os naturalistas, é também uma queda de temperatura que leva o Preguiça a defecar *(supra:* 118). Animais barométricos, o Preguiça revela essa natureza excretando, ao passo que o Bugio grita, mas com uma garganta "fedorenta".

Esse qualificativo aplicado ao Bugio remete ao sentido literal. É, de fato, um animal incontinente que defeca muito, freqüentemente e a qualquer hora. Alimentei durante algum tempo um guariba, deixando-o em liberdade (o que, aliás, lhe foi fatal: foi morto por um caçador). Preciso como um relógio, ele voltava três vezes ao dia para as refeições. Mas se em outros momentos meus companheiros ou eu tentássemos nos aproximar dele, ele produzia imediatamente uma quantidade impressionante de excrementos, com os quais fazia bolas com as mãos, e nos bombardeava com esses projéteis. Não se trata de um caso excepcional. O autor de uma monografia clássica sobre esse animal observou casos semelhantes: "O Bugio às vezes joga matéria fecal sobre um observador (...) Um indivíduo se dirigirá lentamente para um lugar exatamente acima de mim ou o mais perto possível e despejará seus excrementos (...) Há indicações de que jogar galhos e excrementos representa uma espécie de ato primitivo com uma finalidade *(kind of primitive instrumental act)".*

Compreende-se então mais facilmente que os índios Barasana oponham o Bugio ao Preguiça por se-

rem respectivamente "aberto" e "fechado". Eles também opõem o Bugio e o Tapir em vários aspectos: voz baixa e forte *versus* voz alta e contida, incontinencia oral *versus* continência oral, indisciplina anal contra disciplina anal. De fato, o Tapir (de que falarei mais adiante) se diferencia igualmente do Bugio pelo modo de defecação a ele atribuído: diz-se que tem o cuidado de defecar apenas na água. Se for surpreendido pela necessidade, recolhe os excrementos e os transporta até o rio mais próximo. Finalmente, no que se refere à voz, o Guariba se opõe ao Preguiça, na medida em que o primeiro urra, e o segundo foi condenado a emitir, e somente à noite, um leve assobio *(supra*: 115).

Os Karib da Guiana contam em um mito que bugios se vingaram de um caçador cobrindo-o de excrementos. Os Waiwai, que são karib guianenses, celebram uma festa chamada Shodewika durante a qual dançarinos fantasiados imitam vários animais. "Um bando de *shipili* (bugios) invadiu a casa comum (...) Subiram depressa pelos pilares e se instalaram sobre as vigas cruzadas. Lá em cima começaram a devorar provisões de bananas e a jogar as cascas sobre as cabeças dos dançarinos. De tempos em tempos eles se agachavam, a parte posterior do corpo no vazio, e deixavam cair uma casca de banana como se fosse a prova de um lauto banquete." Pois os bugios não são apenas incontinentes; eles também desperdiçam comida, numa proporção, diz o naturalisata, autor da monografia já citada, equivalente a um terço das folhas e frutos efetivamente consumidos. "Uma vez arrancados, as frutas e os brotos parecem ficar menos apetitosos do que os que ainda estão no galho. Os macacos jogam a comida que colheram e comem a que ficou no lugar."

Partindo do Engole-vento — um pássaro, sim, mas cujos hábitos afastam de seus congêneres — mos-

trei que os mitos fazem-no conotar a avidez oral. Em seguida encontrei o Preguiça, que os mitos, invertendo duplamente os termos, fazem conotar a retenção anal. Essa conotação se exprime de três maneiras: ou o Preguiça não defeca (desde que teve o ânus tampado), ou defeca; neste último caso, defeca *a pouca distância* do solo, ou desce *lentamente* ao solo para defecar. Dito de outro modo, as crenças e os mitos conotam o Preguiça ora em função do tempo, ora em função do espaço, ou então ambos ao mesmo tempo.

Acabamos de constatar que sob o duplo aspecto espacial e temporal, ao Preguiça se opõe o Bugio, que defeca do *alto* e o *tempo todo.* O Bugio está, portanto, duplamente qualificado para conotar a incontinência anal. Isso não é tudo: produtor de algazarra e esbanjador de comida, o Bugio também conota a incontinência oral. Embora o mito de Poronominaré não o dissesse expressamente, poderíamos deduzir por via transcendental que o Preguiça, condenado a emitir apenas um fraco assobio, além de suas outras funções, deve conotar a retenção oral.

Voltemos ao mito oyampi *(supra:* 145) do qual deixei propositalmente um episódio de lado. Quando o companheiro do índio decapitado pelos preguiças entra por sua vez no mundo subterrâneo, encontra os preguiças ocupados em untar o corpo com os excrementos da vítima, e compreende que para esses bichos gigantes os humanos são como juparás. Em relação aos outros mitos que opõem os humanos a uma fauna arborícola, os níveis do mundo são aqui deslocados para baixo: no lugar de uma fauna arborícola menor do que os homens e vivendo acima deles, temos uma humanidade associada aos juparás, menor do que uma fauna arborícola gigante — os preguiças — que vive embaixo. Como os habitantes desses andares desloca-

dos se comportam uns em relação aos outros no que diz respeito à defecação? Na linha reta do pensamento mítico, seria de se esperar que, colocando-se um no lugar do outro, o homem não defecasse sobre o Preguiça, ou no caso de se inverterem um no outro, que o homem se comportasse diante do Preguiça como o Bugio (que é o contrário do Preguiça) se comporta para com o homem, isto é, sujando-o com excrementos.

O mito oyampi não adota nenhuma das duas soluções. Em lugar disso, fornece uma ilustração impressionante da torção múltipla que sempre encontramos no estágio final de uma transformação mítica, e que tentei esquematizar através de algo que chamei de "fórmula canônica" *{supra:* 77). Neste caso, trata-se de uma torção tripla: em vez de serem *passivamente* sujados por seres *vivos,* os habitantes do mundo inferior — aqui preguiças gigantes — recolhem *ativamente* os excrementos de um animal *morto;* e, principalmente, untam com eles os próprios corpos. O que para os homens é *sujeira,* porque os excrementos provêm de um homem, se transforma para eles em *anti-sujeira:* o mito transforma os *excrementos* em *ornamentos.* O ornamento, que não cabia no sistema, é introduzido por tabela, digamos, torna-se logicamente necessário para fechar um ciclo de transformações. Como o João-de-Barro, a quem tivemos de dar esse papel ao discutirmos um problema colocado por outros mitos, e ao contrário do excremento dentro do sistema aqui considerado, o ornamento não é um termo, mas uma função: a função "anti-sujeira" do excremento.

Assim, vai se desdobrando progressivamente diante de nossos olhos — e freqüentemente por vias inesperadas mas, tentei mostrá-lo, coerentes — um campo semântico triangular cujos vértices são ocupados pelo

Engole-vento, o Preguiça e o Bugio. Outros animais se situam nos lados do triângulo, a distâncias variáveis dos três primeiros. E outros mais, que também encontramos, ocupam lugares no interior do triângulo, segundo o grau de proximidade ou afastamento semântico em relação aos três animais que, de suas posições estratégicas, dominam o campo como um todo.

Capítulo 10

Excrementos, meteoros, corpo despedaçado

Excrementos, meteoros, ciúme, corpo despedaçado: um conjunto igualmente presente na América do Norte. O mito de origem dos Iroqueses. O papel nele desempenhado pela interpretação dos sonhos. Introdução aos mitos da Califórnia do Sul.

Em um mito tacana a que me referi diversas vezes, um jovem Preguiça explica à mãe que se fizesse as suas necessidades do alto da árvore, seus excrementos atingiriam o solo como cometas, a terra giraria em torno de si mesma e os habitantes pereceriam.

Os cometas, relâmpagos em bola e outros meteoros em brasa ocupam um lugar considerável nos mitos dessa região da América. Vizinhos e parentes dos Tacana pela língua e pela cultura, os Cavina contam que um índio casado tinha dois irmãos solteiros. O mais velho dos solteiros mandava o mais novo o tempo todo pedir farinha de mandioca para a cunhada. Ela, que já não conseguia dar conta do serviço, pediu uma peneira nova. O mais velho dos solteiros subiu em uma palmeira para colher as folhas de que é feito esse utensílio. Mas, em vez de palmas, jogou no chão sucessivamente as pernas, as entranhas, o tronco e os dois braços. A cabeça, que ficou sozinha, ordenou ao irmão

caçula que a colocasse no caminho do tapir. Quando ele apareceu, a cabeça deu um salto, caiu em cima do animal e o matou. O irmão mais novo comeu o tapir.

A cabeça ordenou que a colocassem no lugar onde o chefe da aldeia ia para urinar; ele quis mostrá-la a toda a aldeia, a cabeça matou a todos, exceto um menino pequeno. Fez com que a transportasse para a beira de um lago e desapareceu. Ãs vezes ela sobe para o céu e cai novamente no lago, como uma bola de fogo com uma cauda de penas. Essa visão é de mau agouro. Uma estrela cadente anuncia que alguém será mordido por uma formiga venenosa.

A algumas centenas de quilômetros em direção ao noroeste, mas ainda no sopé dos Andes, os Machiguenga têm um mito cujo herói suspeita que existe algo entre sua mulher e seu filho de um casamento anterior. Parte em viagem para encontrar uma esposa para o rapaz, mas cai nas mãos de antropófagos que lhe arrancam as entranhas. Apesar disso, consegue escapar. Enquanto isso, a mulher infiel prepara um veneno para o marido. Ao retornar, o marido suplica, em vão, que ela prepare uma mistura de tubérculos, polpa de abóbora e algodão fiado, para lhe servir de vísceras. Furioso por não ser atendido, destrói a plantação, pega um bambu, bate nele com uma pedra e lhe ateia fogo. Fabrica assim uma cauda e se transforma em cometa. Ãs vezes ele se apodera de cadáveres e os transforma em cometas semelhantes a ele (resumo mais detalhado indexado como M_{298}: *Du miei aux cendres,* pp. 269-270).

Um homem que se *desmembra* ou um outro que fica sem *entranhas,* o primeiro *fornece carne* ao irmão, o segundo *destrói* as *plantas* cultivadas; em ambos os casos o cometa provém de um indivíduo reduzido a

uma parte de si mesmo. Nos mitos tacana, provém de uma parte de si (os excrementos) da qual um indivíduo (o Preguiça), foi obrigado a se separar abruptamente.

Façamos agora uma experiência, "para ver o que acontece": com dois saltos, não igualmente arriscados, iremos primeiramente para a Guiana, e em seguida para o alto Missouri. Na opinião dos Aruak, os engole-ventos provêm do cérebro esparramado de um espírito sobrenatural cujo crânio um índio, esperto por natureza, conseguiu quebrar *{supra:* 61). Na América do Norte, os Pawnee associam a origem dos meteoros (provavelmente os que caíram em grande quantidade no dia 13 de novembro de 1833, uma chuva espetacular de que também se lembram os Dakota e os Pima) à morte de um índio assassinado pelos inimigos e devorado por feras. Os deuses ordenaram aos animais que reconstituíssem o corpo, mas eles não conseguiram encontrar o cérebro, e colocaram penas em seu lugar. Esse homem, ressuscitado, tornou-se o chefe dos meteoros. A milhares de quilômetros de distância, um cérebro esparramado dá origem, num lugar aos meteoros, no outro aos engole-ventos.

Façamos uma revisão rápida de nosso itinerário. O Engole-vento nos levou ao Preguiça, e este aos cometas e meteoros. E eis que, por intermédio da noção de corpo mutilado, os meteoros nos levam de volta ao Engole-vento. Haveria algum motivo de espanto? Outros aspectos desses mitos nos conduzem igualmente ao nosso ponto de partida. Os mitos que acabamos de resumir sobre a origem dos meteoros associam-nos à avidez oral (ou a seu inverso, a retenção anal, aqui contrariada) e ao ciúme e desentendimentos conjugais. Avidez oral, pois reconhecemos no guloso do mito cavina um duble da irmã gulosa, também de farinha, de um mito quéchua, e de outros personagens esfomea-

dos ou vorazes dos mitos de Engole-vento *(supra:* 58-60, 84). Quanto ao ciúme e às brigas conjugais, além de serem o tema do mito machiguenga, remetem a situações do mesmo tipo ilustradas por mitos jivaro no início, e em seguida, sucessivamente, mitos dos Karajá, dos Krahô e dos Munduruku *(supra:* 23-24,58-59).

O motivo dos excrementos também faz parte dos mitos sobre os meteoros, assim como fazia parte daqueles relativos ao Engole-vento. São os excrementos do Preguiça que, lançados do alto, se transformam em cometas. É no local em que, como o Preguiça, o chefe Cavina tem o costume de satisfazer suas necessidades, que a cabeça — garantindo assim que ele a veja — se faz colocar antes de subir ao céu como uma bola de fogo. E, diz o mito machiguenga, os aerólitos — excreções, de fato, mais do que excrementos — provêm das gotas de sangue caídas no céu da cabeça que se transformou em meteoro.

* * *

As três peças básicas desse conjunto — ciúme, excremento e meteoro — estão intimamente articuladas, o que não deixa de surpreender, num dos sistemas mitológicos mais importantes da América do Norte, o dos índios Iroqueses. Existem várias versões de seu mito de origem. As mais antigas, que se devem aos jesuítas franceses, remontam ao século XVII. Outras versões mais recentes e mais detalhadas foram registradas, traduzidas e publicadas por pesquisadores meio ou totalmente iroqueses, dos quais o principal foi J. N. B. Hewitt, filho de mãe tuscarora. É sabido que os Iroqueses formavam uma confederação, inicialmente de cinco e mais tarde de seis "nações": os Cayuga, os Mo-

hawk, os Oneida, os Onondaga e os Seneca, a que se uniram os Tuscarora no início do século XVIII. Não cabe aqui examinar detalhadamente as vinte e cinco versões conhecidas do mito de origem: a mais rica, contada a Hewitt pelo chefe Gibson na língua onondaga, ocupa cento e cinqüenta páginas *in-quarto* do 43? Relatório do *Bureau of American Ethnology.* Limitar-me-ei a traçar suas linhas gerais, indicando as divergências quando for o caso.

O relato começa quando a terra ainda não existia. No mundo de baixo só havia água. Numa espécie de ilha no meio do céu, seres sobrenaturais de forma humana levavam um tipo de vida que prefigurava o que seria mais tarde o dos índios. Lá em cima, numa aldeia — em crise ou em "estado de falta" como diria Propp, segundo algumas versões — uma família mantinha duas crianças, às vezes irmão e irmã, em reclusão. Era o costume para as crianças de alta categoria. Entretanto, os dois se visitavam às escondidas. Devido às visitas ou a causas de ordem mística, a jovem ficou grávida e deu à luz uma menina. Na mesma época, seu irmão, de acordo com certas versões, ou seu tio materno, de acordo com outras, morreu, mas antes de morrer mandou colocar o seu caixão entre os galhos de uma árvore. Quando o morto é o tio materno, o irmão, chamado Sismo, só aparece mais tarde no relato.

A menina cresceu depressa, mas não parava de chorar. Para acalmá-la, permitiram que ela fizesse longas visitas ao cadáver no alto da árvore. Ele fazia previsões sobre o futuro da menina e lhe dizia como agir. Tudo aconteceu como ele tinha anunciado. A jovem foi mandada para uma outra aldeia, para se casar com o chefe. No caminho, ela teve de se esquivar das armadilhas que ele tinha preparado para fazê-la dar um mau passo. Quando ela chegou à aldeia, o chefe, então

seu marido, obrigou-a a ficar inteiramente nua para preparar uma sopa de milho numa panela enorme. Logo ela ficou coberta de queimaduras da cabeça aos pés. Outra ordem do chefe, e cães assustadores vieram lambê-la com uma língua tão áspera que seu corpo todo ficou coberto de sangue.

Seria de se esperar que a jovem necrófila (ela convivia com um morto) ficasse livre depois de ter suportado tão corajosamente esse tratamento sádico. Mas não: o marido ainda tinha ciúme dela. Ele ficou doente, e todos os tratamentos falharam. Em desespero de causa ele reuniu toda a população e implorou que adivinhassem um sonho que ele tinha tido, senão ele morreria.

Vamos abrir um parêntese. Em um livro em que tento mostrar que certas noções que atribuímos à psicanálise — caráter oral, anal, etc. — já se encontram no pensamento mítico, não é descabido dedicar algum tempo à forma como os Iroqueses e seus vizinhos concebiam os sonhos, adiantando-se mais uma vez em relação a numerosas idéias que, entre nós, esperaram Freud para se exprimir. Escutemos, pois, o modo como o padre Ragueneau, missionário entre os Huron (que compartilhavam a opinião dos Iroqueses a esse respeito) expunha, em 1649, a teoria indígena:

"Além dos desejos que costumamos ter, que são livres, ou pelo menos voluntários, que provêm do conhecimento prévio de alguma qualidade que concebemos na coisa desejada, os Huron acreditam que nossas almas têm outros desejos, como que naturais e ocultos, os quais eles dizem provir do fundo da alma, não pela via do conhecimento, mas por um determinado transporte da alma até certos objetos (...).

Crêem que nossa alma revela esses desejos naturais pelos sonhos, como se falasse, de modo que, se

esses desejos são realizados, ela fica contente; mas se, ao contrário, não lhe é dado o que ela deseja, ela se indigna, e não só não concede ao seu corpo o bem-estar e a felicidade que queria para ele, como freqüentemente se revolta contra ele, causando várias doenças, e até a morte.

Em conseqüência dessas opiniões errôneas, a maioria dos Huron presta muita atenção aos sonhos e se preocupa em fornecer à alma aquilo que ela mostrou durante o sono. Se, por exemplo, viram uma espada em um sonho, esforçam-se por tê-la; se sonharam que fizeram um banquete, fazem um ao se levantarem, se tiverem com o que, e assim por diante. E chamam a isso de Ondinnonk, um desejo secreto da alma, declarado pelo sonho.

Entretanto, assim como ainda que nem sempre declaremos nossos pensamentos e nossas inclinações pela palavra, não deixariam de conhecê-los aqueles que porventura vissem por um meio sobrenatural o fundo de nossos corações, os Huron acreditam que há certas pessoas mais iluminadas do que o comum, que dirigem o olhar até o fundo da alma e vêem esses desejos naturais e ocultos que ela tem, embora a alma nada tenha declarado pelos sonhos, ou aquele que tivesse tido esses sonhos os tivesse esquecido totalmente".

Como vemos, os índios tinham até psicanalistas!

Ora, é sem dúvida daquilo que Ragueneau (de cujo texto só modernizei a ortografia) chama de uma "doença do desejo" que sofre o herói do mito iroquês. Em casos assim, o único tratamento eficaz consiste em "adivinhar quais são os desejos da alma que a atormentam". Um outro missionário, o padre de Quen, testemunhou uma cena idêntica à que veremos descrita no mito: "Um índio *tem* um sonho, reúne todos os

chefes da região, diz que teve um sonho, que não seria executado; mas que sua perda significaria a de toda a nação; que deviam se preparar para um desabamento, e a ruína universal da terra (...) em seguida contou o sonho a ser decifrado".

Do mesmo modo, no mito cujo relato retomo, as pessoas mais importantes da região se reúnem. Um deles consegue decifrar a "palavra" do sonho que é, dependendo da versão, "dente", "sujeira" ou "excremento". As duas últimas palavras traduzem o mesmo termo indígena nos dialetos respectivamente onondaga e seneca. "Dente" seria o nome de uma liliácea: lírio pintado ou *Erythronium* dente-de-cão. Uma "árvore de luz", tesouro da aldeia, dá essas flores que iluminam o mundo celeste, pois naquele tempo o Sol ainda não existia. Outras versões identificam a árvore de luz como uma macieira selvagem (uma rosácea) ou uma "cerejeira" selvagem (em inglês *Dogwood*, uma cornácea). De qualquer modo, Meteoro, um companheiro do chefe e exatamente o homem que o chefe suspeita manter relações condenáveis com a mulher, decifra o sentido oculto do sonho: é preciso arrancar a árvore. Dito e feito. No lugar das raízes surge um buraco sem fundo. O chefe leva a mulher grávida até lá, com o pretexto de comer no campo, e empurra-a no vazio. Uma versão mais curta substitui a árvore de luz por uma árvore coberta de espigas de milho, o único alimento dos habitantes da aldeia. Um jovem furioso por ela ter sido arrancada desequilibra a mulher e faz com que ela caia no buraco. Nesta versão, era ela que estava doente e que tentavam curar.

A moça inicia então uma longa queda nas trevas. "Causa do ciúme do chefe", segundo a versão seneca, Meteoro tinha fornecido a ela um modesto equipamento: um pouco de lenha, um pilão em miniatura,

uma panelinha... De acordo com a versão obtida do chefe seneca A. Parker e corroborada por outras coletadas na mesma nação, a mulher caía "envolta pela luz do meteoro, como um cometa, aterrorizando os animais (do mundo aquático inferior) que, temendo a destruição, criaram a terra para amortecer o choque".

Meteoro ajudou a mulher durante a queda "porque tinha sido acusado das coisas que levaram o marido da mulher a jogá-la no abismo". O personagem pertence à raça dos "Dragões de Fogo" ou "Panteras Azuis", obrigados por sua natureza a viver no fundo dos lagos. Eles não são hostis aos humanos, mas se saíssem da água incendiariam o universo. Por que a "palavra do sonho", decifrada por Meteoro, designa ora a árvore que é preciso cortar, ora a sujeira ou o excremento? As fontes indígenas e os comentadores mais informados não fornecem acerca disso nenhum esclarecimento. Contentemo-nos, pois, em salientar que essas palavras, certamente repletas de sentido, aparecem num contexto que as associa por um lado ao ciúme e pelo outro a um meteoro. E se, indo mais longe, e sem dúvida além do que autoriza um método seguro, nos arriscássemos a condensar numa espécie de metamito — ou, quem sabe, arquemito? — as tradições jivaro, tacana, machiguenga e iroquês, seríamos levados a concluir que a heroína iroquês, assimilada por meio de vários procedimentos retóricos a um cometa ou a um meteoro, e que cai da abóbada celeste em direção à água por um buraco — num certo sentido, portanto, excretada pelo marido —, que, finalmente, ameaça com sua queda os animais do mundo inferior, pode ser comparada tanto aos excrementos do Preguiça lançados rápido demais, quanto à mãe da cerâmica dos mitos jivaro, igualmente jogada do céu para o mundo de baixo após uma cena de ciúme con-

jugal, e deixando nele a sua marca na forma de excremento *{supra:* 24).

A semelhança se acentua com versões seneca que dizem que a mulher trouxe para o mundo líquido de baixo a primeira terra (a heroína jivaro trouxe a primeira terra para cerâmica): no momento em que caiu, arrancou-a com as unhas quando se agarrava à borda do buraco. A comparação se torna ainda mais tentadora na medida em que, segundo uma versão registrada pelo padre Sagard, outro missionário do século XVII, aparece um paralelismo entre o papel ulterior da heroína e o papel confiado à Lua pelos Kampa e Machiguenga. A heroína dos mitos huron e iroquês, criatura maléfica mais tarde transformada em lua, seria responsável pela morte e encarregada das almas dos defuntos: "Eataentsic (é o seu nome) cuida das almas, e como acreditam que ela faz morrer os homens, dizem que é má (...)." O padre Brébeuf se exprime nos mesmos termos. Como evitar pensar no deus lua dos Machiguenga que se apodera dos cadáveres e os devora antes de lhes devolver a aparência física e enviá-los para o além?

Um detalhe, na verdade secundário, poderia dar ainda mais unidade ao grupo de mitos sul-americanos. Dos cadáveres que captura, o deus Lua come apenas os membros. Transforma as entranhas em tapires, e com eles alimenta os cadáveres depois de ter lhes devolvido a forma humana. Essa prática talvez esclareça o incidente do tapir no mito cavina *(supra:* 161), que ali parece totalmente desprovido de significado. A menos que o tapir, com o qual o índio desmembrado alimenta o irmão, não seja também produto de entranhas — neste caso, as dele — que foram por ele jogadas.

* * *

Esta tentativa de condensação dos mitos provenientes dos dois hemisférios é, repito, altamente conjectural. Por isso será deixada no estado de esboço, como um campo de pesquisa aberto para outros que possam preenchê-lo com elementos mais ricos e mais numerosos. Boas dizia estar convencido, escreveu isso aliás, de que os Iroqueses estavam diretamente relacionados às culturas do Golfo do México e da América do Sul por diversos traços. Entre eles estão a estrutura da língua e a invenção independente da sarabatana (ou o seu reaparecimento, atestado somente no século XVIII). As conversas que tivemos com Boas têm um eco numa observação de Jakobson sobre a ausência de labiais em seneca, que poderia ser explicada pelo antigo uso do disco labial, que também sugere uma origem meridional.

Essas hipóteses estão sendo contestadas hoje em dia, principalmente por Lounsbury. Mas se as semelhanças que salientei entre mitos iroqueses e subandinos pudessem recuperá-las um pouco, seríamos tentados a ver na "árvore de luz" iroquês, com flores descritas como lírios *(supra:* 168), uma longínqua reminiscência de uma planta do gênero *Datura* (ou melhor, Brugmânsia, em se tratando de uma árvore) cujas flores têm mais ou menos esse aspecto. Em seus cantos xamânicos ligados ao uso desse alucinógeno, os Machiguenga dizem que as flores brancas de *Datura* produzem uma luz *tão* brilhante que ofusca o sol.

Sem me arriscar em especulações tão aventurosas, de uma comparação rápida guardarei apenas que tanto na América do Norte quanto na América do Sul um sentimento moral — o ciúme —, um fenômeno celeste — os meteoros —, e uma produção orgânica — os excrementos —, formam em certos mitos um sistema bem articulado.

Para apoiar e ampliar a demonstração, resta-me considerar uma outra região da América setentrional, cujos mitos apresentam o mesmo sistema, de modo ainda mais claro do que os dos Iroqueses e dos Huron. Essa região é a Califórnia do Sul.

Mas, antes de mais nada, uma observação. O ato de defecar consiste em separar do corpo algo que, até aquele instante, era parte integrante dele. Essa disjunção anatômica está situada dentro cie uma série cujos outros termos são o corpo sem vísceras, o corpo desmembrado, a cabeça separada do corpo, o crânio sem cérebro — uma série que, como vimos, os mitos se aplicam metodicamente em ilustrar.

Os mitos do sul da Califórnia também evoluem nesse campo semântico; e como os mitos considerados até agora, reservam um lugar para os meteoros e para o ciúme. Os povos de quem emprestaremos os mitos pertencem às famílias lingüísticas shoshone e yuman: no interior, os Mohave, que vivem na fronteira entre a Califórnia e o Arizona; e, mais próximos da costa, os Cahuilla e vários grupos designados em conjunto como "índios das Missões", pois caíram sob a tutela dos franciscanos espanhóis no século XVIII. Os nomes que lhes são dados lembram essa sujeição: Luiseno, Diegueno, Juaneno, Gabrielino, etc.

Aculturados desde essa época, contaminados ou massacrados ao longo do século XIX, quando os caçadores de ouro invadiram a Califórnia, certos grupos praticamente desapareceram. A população dos outros caiu para algumas centenas, senão algumas dezenas de indivíduos. Só dispomos de sua mitologia mutilada, e o trabalho do comparativista se complica ainda mais na medida em que essa mitologia apresenta traços extremamente originais. Somos tentados a ver nela os vestígios de um estágio muito arcaico, testemunho pos-

sível de uma das mais antigas ondas de povoamento das Américas. Se assim fosse, o paralelismo com esquemas míticos sul-americanos tornar-se-ia ainda mais interessante. Acrescentemos que o uso das plantas do gênero *Datura* ou muito próximas (Brugmânsia) como narcótico e alucinógeno ocupa na América duas áreas principais: uma inclui a Califórnia central e meridional com alguns prolongamentos a leste, e a outra a zona subandina de onde provém a maior parte dos mitos a que recorri até agora.

Sempre obscuros e contraditórios entre si (ou às vezes se contradizendo no decorrer do relato), esses mitos californianos apresentam problemas terríveis de interpretação, a ponto de tornar difícil a sua compreensão. Sem entrar em detalhes, dividi-los-ei em três grupos de importância variável. Os dois primeiros grupos dizem respeito aos acontecimentos descritos como relativamente recentes. O terceiro remonta às origens.

Um grupo de relatos tem como protagonista o monstro canibal Takwish. Um jovem índio acaba de ser vítima do monstro; seu pai, um grande chefe, resolve vingá-lo. Vai visitar Takwish e o desafia a uma prova de dança acrobática, no decorrer da qual o ogre "quebra os próprios ossos, corta sua cabeleira e joga-a fora, quebra suas pernas e joga-as fora, levanta vôo reduzido ao tronco e à cabeça e arranca ele mesmo a cabeça com as próprias mãos"; depois disso se reconstitui. Ele é finalmente morto e incinerado pelos índios, mas ressuscita na forma de um meteoro em brasa ou, mais exatamente, de um desses relâmpagos em bola ou bolas de fogo comuns, ao que parece, no céu da América do Norte. Consultei por curiosidade o *Scientific Event Alert Network Bulletin,* da Smithsonian Institution (vol. 9, n?s 2 e 3): mais de doze foram vistos em fevereiro-março de 1984. Um dos mais célebres pesqui-

sadores entre os índios da Califórnia do Sul, Constance Goddard DuBois, conta que no início deste século, um Luiseno, que tinha finalmente concordado em cantar para ela um canto sagrado, ficou tão amedrontado ao ver um relâmpago em bola que se recusou a continuar. Depreende-se desse primeiro grupo de mitos que, como na América do Sul, o meteoro (tomando a palavra em seu sentido mais genérico) se inscreve no que poderíamos chamar de campo semântico do corpo despedaçado.

Os heróis de um segundo grupo de mitos são irmãos gêmeos mas não da mesma idade, descendentes mais ou menos próximos do casal primordial formado pelo céu e pela terra. Não irei acompanhá-los ao longo de aventuras complicadas, no decorrer das quais um deles morre, ou ambos, deixando um filho e sobrinho chamado Chaup ou Guiomar, que vingará o pai, o tio ou ambos antes de se transformar em meteoro. Bastará frisar três pontos.

Inicialmente, nesse grupo fala-se em meteoros o tempo todo. Prova disso é a versão mohave cujo herói Ahta-tane, "Cana", só assume provisoriamente a forma de um meteoro, mas lança longe "como um meteoro" a rótula de seu finado pai com a qual os assassinos jogavam bola. Um outro episódio conta como o herói venceu um ogre chamado Meteoro; voltarei a esse ponto. Os Diegueno, escreve DuBois, "identificam o ser cujo nome na terra era Cuyahomarr (Guiomar), o menino milagreiro, e que no céu se chama Chaup ou Shiwiw, com a grande bola de fogo meteórica, que é a sua manifestação física". Os gêmeos, pai e tio desse herói, também são meteoros: "Brilham como estrelas (..„), seus olhos brilham como fogo". Um menino enviado para espioná-los conta: "Há algo como estrelas na casa. Eles têm olhos de fogo e me dão medo";

tanto medo que, ao vê-los, o menino pensa que vai morrer.

Em segundo lugar, o tema do ciúme volta no decorrer do mito mohave como um *leitmotiv.* Os irmãos não param de sentir ciúme um do outro. Brigam pelas águias que mataram para empenar suas flechas, pelo caniço que cortaram para fazer flautas, pelas mulheres com quem querem se casar... A mãe dos gêmeos fica com ciúme dessas mulheres, e consegue desfazer os casamentos. Finalmente um irmão mata o outro por ciúme. Mais adiante no relato, seu filho ou sobrinho chega à casa do ogre Meteoro já citado, que o recebe mal: "Ninguém tem permissão de entrar na minha casa. Não quero ninguém aqui. Sou avarento, não quero que ninguém veja as minhas mulheres. Sou malvado e matarei qualquer homem que vier visitar as minhas mulheres". As mulheres do ciumento sentem ciúmes recíprocos: uma vez viúvas, brigam para ter o matador como marido. Em uma versão diegueno, uma mulher misteriosamente fecundada e que dá à luz os gêmeos fica sujeita ao ciúme da irmã.

E, finalmente, o tema do desmembramento aparece nesses mitos, já que, segundo certas versões diegueno, o avô do herói aposta uma a uma as partes do corpo do neto; ou então é o mais novo dos dois demiurgos que perde no jogo todos os seus membros e no final o coração. Assim vemos um campo semântico global se reconstituindo. Não ficaremos surpresos (na verdade, quase poderíamos ter deduzido isso) ao ver o primeiro termo da série do corpo despedaçado *{supra:* 172) — separação dos excrementos — aparecer com toda a clareza no último grupo de mitos: o que trata das origens.

As versões diegueno apresentam em relação às outras alguns traços aberrantes, mas garantem a transi-

ção entre os dois primeiros grupos e o terceiro. No início dos tempos, dizem, a água macho, que ficava no alto, e a terra fêmea, que ficava embaixo, se uniram. A primeira tarefa de seus dois filhos foi empurrar a água ainda mais para o alto para que se tornasse o céu; depois criaram os seres vivos com argila. Um dos irmãos morreu e foi cremado; o outro subiu para o céu: "Pode ser visto atualmente como um relâmpago em bola. Ele se apodera das almas dos humanos e provoca assim a sua morte".

Nas outras versões que provêm dos Mohave, dos Luiseno, dos Cahuilla e dos Cupeno, a origem das coisas e dos seres também remonta a um casal primordial, ou então à conjugação de entidades mais abstratas que se engendram sucessivamente aos pares e anunciam a aparição dos seres individuais: "No início não havia nada além da escuridão (...). Sons, zumbidos e estrondos eram ouvidos de tempos em tempos. Vermelho, branco, azul e marrom se enrolaram em espiral e convergiram para um ponto na escuridão. Agiam de comum acordo quando se enrolaram. Uniram-se num ponto para produzir. A bola assim formada se agitou e turbilhonou, condensou-se numa substância que virou dois embriões envoltos por essa placenta. Isso tinha ocorrido no espaço e na escuridão. Nasceram prematuramente, tudo ficou imóvel porque eram natimortos, Novamente as luzes turbilhonaram, se uniram e produziram. Dessa vez os embriões se desenvolveram normalmente — lá dentro, as duas crianças conversavam(...)."

Assim a criação vai-se delineando progressivamente. Segundo os Cahuilla e os Cupeno, logo virão se encarregar dela dois demiurgos concorrentes, embora não tenham os mesmos dons, Mukat e Temaiyauit. Travam uma batalha sem tréguas para decidir quem é

o primogênito, qual dos dois trabalha com mais eficácia: protótipo das brigas entre heróis gêmeos e ciumentos um do outro nos mitos resumidos acima. Os demiurgos acabam decidindo se separar. Temaiyauit abre e revolve a superfície terrestre para levar para o mundo subterrâneo os seres que ele criou: "Ele quis até levar a terra e o céu com ele. Levantou-se um vendaval, a terra inteira tremeu, o céu se curvou e cambaleou. Mukat apoiou um joelho na terra; com uma mão ele segurou todas as suas criaturas, e com a outra imobilizou o céu. Ele gritou: hi! hi! hi! hi! como se faz agora quando há um sismo. Durante essa luta, as montanhas e os *canyons* surgiram, os leitos dos rios se formaram, a água jorrou e os encheu. Temaiyauit desapareceu no mundo de baixo, tudo se acalmou, a terra parou de tremer, mas desde então ela tem um relevo desigual e acidentado".

Mukat fica, portanto, só com os seres e as coisas que criou. A partir daí, os mitos da Califórnia do Sul prosseguem de forma paralela. O dos Cahuilla, cujo início acabo de expor, continua se concentrando no demiurgo Mukat. Entre os Mohave e os Luiseno, personagens cujos nomes são respectivamente Matevilye e Wiyot tomam o seu lugar, mas com algumas diferenças. Matevilye e Wiyot, surgidos durante ou logo após a criação, são os educadores dos primeiros humanos mais do que demiurgos. Além disso, Mukat tem uma natureza mais decididamente ambígua do que eles. Como acabo de dizer, é um demiurgo, e contra o irmão se torna autor da boa criação. Contudo, desempenha em seguida um papel maléfico: introduz a morte violenta ao dotar a cascavel de presas venenosas, ao distribuir arcos e flechas aos humanos, ao ensiná-los a fazer guerra uns aos outros.

Seja qual fora essa aparente diferença à qual vol-

tarei *{infra:* 190), os três personagens cometem erros análogos e têm o mesmo destino. Mukat faz um gesto inconveniente em relação a sua irmã, a Lua (Cahuilla, Cupeno). Matevilye faz o mesmo em relação a sua filha, a rã (Mohave). Wiyot vê uma moça belíssima de frente, e pensa consigo mesmo que ela deve ter as costas magras como uma rã (Luiseno). A mulher adivinha esse pensamento indelicado; como as duas outras ofendidas, obtém o apoio dos animais e convence-os a vingá-la.

O deus é vigiado para saber onde ele vai defecar escondido à noite. Descobre-se que ele sobe em uma estaca ou num poste plantados no mar. Quando o deus ali se instala e faz suas necessidades, seus excrementos fazem um barulho de trovão ao caírem n'água. A moça-rã ou um outro batráquio fica a postos, engole os excrementos durante a queda ou leva-os para os animais solidários que espalham-nos, despedaçando assim algo que já era o resultado de um despedaçamento. Por não ouvir o barulho, o deus percebe que seus excrementos foram desviados. Fica doente, sabendo que está condenado, e acaba morrendo. Seu cadáver é queimado numa pira; é a origem do costume de cremar os mortos. Mas Coyote consegue pegar o coração, que demora mais para queimar, e o devora. Wiyot transformado em Lua, *moila,* volta periodicamente para visitar as suas criações (Luiseno), ao passo que das cinzas de seu homólogo Mukat (Cahuilla, Cupeno) nascem as plantas cultivadas.

Capítulo 11

Demiurgos califomianos

Demiurgos ou heróis culturais califomianos como ceramistas ciumentos. Comparação com os mitos subandinos. Lua e meteoro. A arbitrariedade do signo na análise mítica. Relações de simetria entre os mitos da Califórnia do Sul e os mitos sul-americanos de Preguiça. Problemas que colocam. Terceira aplicação da fórmula canônica.

No mito de origem diegueno, é dito que o demiurgo (aqui chamado Tuchaipa) escavou o solo e retirou daí o barro com que fez os índios; no mito cahuilla, que o demiurgo Mukat criou os primeiros homens "trabalhando lentamente e cuidadosamente a argila para modelar um belo corpo, como os que os homens têm hoje em dia". Quando o demiurgo e seu irmão se perguntam se os humanos devem ou não ser mortais, Mukat, partidário da morte, argumenta: "Se os humanos voltassem à vida, o mundo ficaria pequeno demais". Temaiyauit, o mau demiurgo, retruca: "Aumentaremos o mundo". — "Que seja", objeta Mukat, "mesmo assim não haverá comida o bastante para todos." — "Eles comerão terra", diz Temaiyauit. — "Mas, assim, vão acabar com ela." — "Não, porque conservaremos o poder de fazer com que cresça nova-

mente." Como se vê os mitos concebem até a idéia de um universo em expansão...

Wiyot, o herói civilizador luiseno, instrutor da humanidade mais do que demiurgo, reinava no início sobre um mundo em que a morte era desconhecida e cuja população, que ele alimentava com argila, podia crescer indefinidamente. Mas ao morrer levou consigo o seu saber. Foi preciso reunir um conselho para descobrir como uma criação que se tornara por demais numerosa poderia sobreviver. Resolveu-se separar a comunidade primordial em espécies animais e vegetais, e a cada uma foi atribuído um meio próprio: sobre a terra, sob a terra, na água ou nos ares. No lugar de uma população homogênea que se alimentava de terra e levava uma vida pacífica, multiplicando-se à vontade, foi decidido quem comeria quem e reconheceram-se espécies doravante antagonistas para limitar mutuamente a população. Espécie de canibalismo, já que anteriormente a criação consistia em um único povo no seio do qual os animais e as plantas não se diferenciavam entre si, nem os animais e os humanos: "Mataram animais. Mataram plantas — que então eram gente —, mataram tudo o que se come hoje em dia. Porque as pessoas se transformaram em animais, em grãos, em castanhas e em plantas". A Ãguia, que era muito sábia e sabia muito, quis escapar desse destino trágico: "Voou para o norte, na esperança de sair deste mundo, atingir os limites e ultrapassá-los. Tentou por toda parte e falhou (...) No norte, estava a morte, e também no leste, no sul e no oeste. Quando voltou disse que tinha encontrado a morte por toda parte, e muito próxima. Nenhum ser poderia lhe escapar". Instituíram-se os ritos funerários para marcar a fronteira entre os mortos e os vivos.

Essa interpretação filosófica do canibalismo era,

aliás, posta em prática pelos ritos. Entre os Juaneno, e provavelmente também entre os seus vizinhos, quando morria um iniciado, um oficiante chamado *takwé* cortava um pedaço da carne do cadáver e o devorava, ou fingia que o devorava, diante do povo reunido. Era muito temido e muito bem remunerado. Os índios relacionavam esse rito ao episódio do mito de origem no qual Coyote rouba e come o coração do deus morto. Garantia-se assim que o coração do iniciado fosse para o céu e virasse uma estrela. Os corações e almas dos não-iniciados iam para um mundo subterrâneo.

O sentido de "comer" antigamente atribuído à palavra *takwé* é atualmente contestado. Kroeber ligava-o a *takwish*, "relâmpago em bola", que designa também o monstro canibal morto pelos índios e ressuscitado sob a aparência de um meteoro em brasa *(supra:* 173). No mito de origem dos Cahuilla, um personagem chamado Takwic, descrito como um "demônio em bola de fogo", desempenha papel decisivo no episódio durante o qual o demiurgo Mukat ensina os homens a atirar flechas uns nos outros, enganados por pássaros — entre os quais o Engole-vento, velho conhecido — que afirmam ser esse um esporte inofensivo: "Então os sobreviventes viram seus companheiros mortos e se lamentaram muito".

Esse episódio é precedido por um outro, em que Lua, a única mulher entre as criaturas de Mukat, divide a população em metades exogâmicas e lhes ensina "a cantar uma contra a outra como se fossem inimigos (...) a correr, a pular, a jogar bolas de terra e pedras". Em outras palavras, Lua institui uma ordem social baseada no antagonismo em que os campos são movidos por uma hostilidade mútua prenunciando, mas "como um jogo", a que irá se instaurar entre grupos estrangeiros.

Lembremos que nesse conjunto de mitos, o demiurgo ou herói civilizador pode se relacionar à Lua de dois modos. Para os Luiseno, Wiyot, instrutor da humanidade, se transforma em Lua após a sua morte e volta periodicamente sob essa forma para visitar os humanos. O personagem homólogo dos Cahuilla, Mukat, é um demiurgo. Ele cria a Lua, extraída do seu coração; mais tarde, causa o desaparecimento de Senhora Lua, educadora da primeira humanidade. Quando ele morre e o seu cadáver é cremado, de seu coração nasce o tabaco, de seu estômago as abóboras, de suas pupilas os melões, de seus dentes o milho, de seus piolhos o trigo, de seu esperma o feijão, etc. Portanto, neste caso Mukat, vivo, tira a Lua de seu próprio corpo e no outro, simétrico, Wiyot morto se reencarna na Lua. E os humanos recebem num caso a dádiva da Lua no céu, e no outro as plantas cultivadas na terra.

* * *

Aonde levam essas observações? Elas colocam na pista de analogias marcantes entre os temas californianos e, longe de lá, na América do Sul, os que encontramos nos mitos dos povos subandinos. Como os índios do sul da Califórnia, os Machiguenga — que já encontramos, assim como os seus parentes e vizinhos Kampa, também instalados ao pé dos Andes — vêem na criação o resultado de um conflito entre um bom e um mau demiurgo. Como eles, acreditavam em "demônios cometas", que denominavam *kachiboreni {supra:* 162). E, como eles, pensavam que na origem os homens se alimentavam de terra. Na verdade, faziam a esse respeito uma distinção simétrica e inversa à dos Luiseno. Para estes, os humanos consumiam uma ar-

gila branca, mas não a argila vermelha, utilizada somente em cerâmica. Segundo os Machiguenga, a argila consumida pelos primeiros humanos era "uma terra vermelha semelhante àquela com que são feitos os potes (...) uma espécie de argila que eles amassavam e coziam em cinzas quentes", e que "eles engoliam como galinhas, pois não tinham dentes para mastigar". Os Kampa, por sua vez, dizem que na origem os humanos se alimentavam de pedaços de cupinzeiro.

O deus Lua penetrou um dia às escondidas na cabana em que era mantida em reclusão uma jovem que tinha as suas primeiras regras. Ele lhe deu de presente as plantas cultivadas. Mais tarde ofendeu-a, ou a uma outra jovem na mesma situação. Em represália elas o aspergiram com sangue menstrual ou saliva, que fizeram as manchas na Lua. Numa outra versão, as manchas provêm do cadáver desmembrando da mulher de Lua, cujos pedaços colaram no rosto do marido. Pois é dito por toda parte que a mulher morreu, em conseqüência do que Lua tornou-se um deus canibal.

Entre os Machiguenga, como na Califórnia, como se vê, Lua ou um personagem mais ou menos diretamente assimilado a esse astro comete uma ofensa de caráter sexual. É certo que nem Mukat nem Wiyot são ou se tornam canibais. Mas, morrendo sem legar o seu saber às suas criaturas e levando esse saber para o túmulo, tornam-se responsáveis pelo canibalismo metafórico que reinará a partir de então sobre a terra entre criaturas até aquele momento todas iguais e pertencentes a uma só raça, agora condenadas a se comerem entre si. O canibalismo ritual do *takwé* comemora essa revolução; e é com a ajuda de um personagem do mesmo nome que, no mito, o deus institui senão o canibalismo, pelo menos a guerra *(supra:* 181).

Impõe-se a conclusão de que, tanto entre os Machiguenga quanto entre os índios californianos, o personagem Lua, ambivalente, oscila entre dois pólos: de um lado instrutor e benfeitor (entre os Luiseno, benfeitora) dos humanos; do outro, responsável pela guerra, pela morte e, de modo mais ou menos direto, pelo canibalismo. Sob o primeiro aspecto, a Lua aparece como astro noturno em um papel protetor e civilizador. Sob o outro aspecto, Lua macho ou femêa se aproxima do meteoro canibal a ponto de se confundir com ele. Prova disso é o mito de origem dos Diegueno, onde o irmão do demiurgo Chakopa ou Tuchaipa fica cego e sobe ao céu como Wiyot. Diferentemente de Wiyot, atualmente pode ser visto, não como Lua, mas como "um relâmpago em bola que leva para longe as almas dos homens e causa assim a sua morte".

Voltemos rapidamente aos Jivaro, cujos mitos já consolidei com os dos Machiguenga, e que vêem nos "anéis" **ou "bolas de fogo" uma das manifestações sensíveis dos "espíritos ancestrais"** ***arutam.*** **Quando** Engole-vento **exuma a Lua enterrada pelo Preguiça,** fazendo-a **jorrar para fora do buraco como um bólido e seguir direto para o céu, não a transforma em um** meteoro invertido? Os **Machiguenga dizem, por sua vez, que antes de a Lua subir ao céu e fixar-se lá definitivamente, só** o **Preguiça iluminava um pouco o céu** noturno. Segundo os **Xipáia do Xingu, que tiveram no** passado uma sólida reputação de **canibais, Lua, irmão** incestuoso que a irmã **tentava** alcançar **no céu, para** onde ele tinha fugido, jogou-a no **vazio; inicialmente** ela virou **um** meteoro, **e depois um tapir. E o** deus **Lua** canibal dos mitos **machiguenga, que assa** e **come os membros dos mortos, transforma o resto de** seus corpos em tapir. O problema da relação entre tapir e Lua será tratado mais adiante *(infra:* 214).

Nesses mitos das duas Américas, Lua e meteoro são, portanto, comutáveis, assim como são comutáveis a Lua e a cabeça separada do corpo, a qual, como vimos, às vezes vira um meteoro. Cabeça cortada, meteoro, Lua formam um sistema cujos dois primeiros termos têm uma conotação negativa, ao passo que a conotação do terceiro oscila: ora positiva, ora negativa. Levando-se em conta o papel de ordenador do cosmos que a deusa (mais freqüentemente o deus) Lua cumpre nos mitos, podia ser diferente? Os animais ferozes ou venenosos, as doenças, a guerra e a morte fazem parte do universo. Aquele ou aquela que os tolerou, ou mesmo os quis, não pode ser inteiramente bom.

Essa ambivalência também se explica por razões de ordem formal para as quais, em *L Origine des tnanières de table* (pp. 88-91), chamei a atenção. Mesmo quando não muda de sexo, escrevia, a Lua, muitas vezes andrógina ou hermafrodita, se oferece como tema para uma mitologia da ambigüidade. Mas é que os corpos celestes voltam periodicamente, segundo o caso a cada ano, cada mês ou cada dia. Nesse sentido, a Lua se opõe às constelações sazonais por suas fases mensais em vez de anuais; e sua presença ou ausência, alternando com as do Sol, reflete a forma mais curta de periodicidade: a do dia e da noite.

A respeito dessa análise, foi-me imputada, não sem uma certa ingenuidade, uma contradição. Mas não dizia eu na mesma frase *(L 'Origine des manières de table,* p. 160) que o Sol e a Lua podem "significar qualquer coisa", contanto que o Sol seja o "pai benfazejo ou monstro canibal" e que a Lua seja "demiurgo legislador ou deceptor" ou "moça virgem e estéril, personagem hermafrodita, homem impotente ou devasso"? Assim, eu teria simultaneamente reafirmado o

princípio da arbitrariedade dos signos e dado um conteúdo concreto a esses mesmos signos.

Ora, prossegue meu crítico, esses conteúdos decorrem dos modos específicos de existência dos dois grandes luminares celestes: "O Sol segue um ciclo diário e anual, a Lua um ciclo diário e mensal. O Sol nunca se altera em seu ser físico; ele simplesmente brilha ou não brilha. A Lua, ao contrário, cresce e decresce. O Sol ou é visível ou invisível, e tem apenas um curto período de transição, entre o alvorecer e o crepúsculo. A Lua nunca está totalmente presente ou ausente, a não ser por um curto período de transição entre a lua cheia e a lua nova. O modo de existência do Sol é marcado por contrastes: oposição entre o fato de estar ou não estar no céu; o modo de existência da Lua é marcado pela transição e pela mediação, ela sempre está na passagem entre o ser e o não-ser".

Não se poderia condensar melhor as análises espalhadas nos quatro volumes das *Mythologiques*. Mas disso resultaria, como afirma o autor, que o princípio da arbitrariedade do signo se encontra ao mesmo tempo afirmado e refutado? Três observações se impõem a esse respeito.

Em primeiro lugar, dizer como eu sempre o fiz que a significação dos mitemas é sempre de posição não eqüivale a aplicar-lhes o princípio saussuriano da arbitrariedade do signo, ao qual eu mesmo fiz ressalvas *(Anthropologie structurale,* pp. 101-110). O princípio da arbitrariedade do signo diz respeito às palavras e aos conceitos em suas respectivas relações com os significantes e os objetos físicos. Eu, ao contrário, assinalei que se quisermos fazer um paralelo entre a lingüística estrutural e a análise estrutural dos mitos, a correspondência não se encontra entre mitema e palavra, mas entre mitema e fonema *(Le Regara eloigné,*

p. 199). Ora, se é verdadeiro que o fonema, que em si nada significa, serve para diferenciar as significações, não decorre que um fonema de uma determinada língua seja capaz de desempenhar esse papel não importa onde ou como. Seu emprego está submetido a restrições definidas por sua colocação no início, no meio ou no fim da palavra, por sua compatibilidade ou incompatibilidade com o fonema que o sucede. As restrições que evoquei de forma figurada são do mesmo tipo. Dizem respeito àquilo que, em minha linguagem, eu chamaria de armação.

Em segundo lugar, as ligações de correlação e de oposição que meu crítico levanta, como eu, entre o Sol e a Lua, não constituem absolutamente propriedades objetivas, imediatamente percebidas pelos sentidos. Essas propriedades são abstraídas da experiência por um trabalho do entendimento. Consistem em relações lógicas que, em razão de sua natureza formal, podem admitir um grande número de conteúdos diversos. Desses conteúdos eu oferecia apenas exemplos.

Finalmente, essas ligações de correlação e de oposição são aquelas concebidas e operadas numa das muitas famílias de mitos ameríndios. Correspondem a um uso particular dos mitemas Sol e Lua para construir um sistema de significações. Não poderíamos ir além disso e atribuir-lhes um alcance geral. Na própria América e também alhures, famílias de mitos escolhem outras relações: colocam a oposição entre Sol e Lua, mas não nas mesmas bases, ou opõem cada um dos astros em separado, ou os dois juntos, a outros corpos celestes, ou ainda a objetos pertencentes a uma ordem de realidade diferente. O princípio segundo o qual a significação dos mitemas é sempre de posição não se vê atingido pelo fato de que uma família de mitos confere ao Sol e à Lua posições semânticas rela-

tivas que lhes permitem veicular determinadas significações. É, antes, um modo de confirmar o princípio através do exemplo concreto de uma de suas aplicações.

No caso que nos interessa, o ponto importante é que, de acordo com o aspecto sob o qual considerarmos a Lua, ela evoca formas diferentes de periodicidade, uma quotidiana, a outra mensal, mas nenhuma das duas acarreta mudanças comparáveis às do ciclo sazonal. No limite a Lua, inteiramente do lado de uma periodicidade curta e seriada, se confunde com os meteoros sem periodicidade regular mas freqüentes o bastante, como disse, para formar séries. Em *Du Miei aux cendres* resumi e discuti um mito machiguenga (indexado como M_{299}, pp. 273-280) segundo o qual a esposa humana do deus Lua morreu ao dar à luz o seu quarto filho. A mãe da morta insultou o genro, dizendo-lhe que depois de ter matado a mulher, só faltava comer o seu cadáver. Lua levou-a ao pé da letra; desde então, tornou-se canibal e necrófago. Comentando esse mito, F.-M. Casevitz-Renard viu com muita perspicácia que "se Lua mostrou-se bom marido dando quatro filhos à mulher, faltou-lhe moderação ao fazer com que tivesse um parto por ano (...) e não a cada três ou quatro anos". A periodicidade curta da Lua explica o seu canibalismo e as suas afinidades "meteóricas".

Apesar da sua periodicidade, a Lua, oscilando entre nova e cheia, apresenta uma descontinuidade que levou vários povos ameríndios a ver nela tantos seres distintos quantos aspectos ela possui. Era o caso dos antigos Tupi e, em menor medida, dos Araucanos, entre os quais uma divindade meteórica, canibal, anunciadora de doença e de morte, tinha uma importância considerável, o que faz lembrar que, sendo também subandinos, os Araucanos fazem parte de um

conjunto de culturas ao qual somos continuamente remetidos.

* * *

Ainda que já tenha sido evocado *{supra:* 175,179), um outro aspecto do sistema deve ser reconsiderado agora. O deus lunar que alimenta as suas criaturas com terra ou argila, ou que ensina os humanos a substituir esse regime alimentar por um à base de plantas cultivadas, é um ceramista. Quando a jovem reclusa dos mitos machiguenga ofereceu à Lua a terra calcinada de que se alimentavam os humanos, o deus lhe explicou que aquela substância não era para se comer; devia ser utilizada para fabricar potes, vasos e outros recipientes em que se poderia cozinhar a mandioca, que só ele possuía e que seria a partir de então a base da alimentação humana.

Acredita-se na Califórnia do Sul — à mesopotamiana, poderíamos dizer — que os primeiros humanos foram feitos de argila. O demiurgo Mukat, precisam os Cahuilla, modelou-os cuidadosamente, e em seguida colocou-os ao sol. Segundo o grau de cozimento, uns ficaram negros, outros vermelhos, e os que ficaram expostos por pouco tempo ficaram brancos; assim se formaram as raças humanas. Wiyot, o herói cultural luiseno, ensinou aos humanos, entre outras artes, a cerâmica.

O deus ou herói lunar também tem uma natureza ciumenta. E tem tendência à perseguição. Esses traços aparecem de modo especialmente claro no demiurgo Mukat. Ele faz questão que suas criaturas sejam mortais. Com o pretexto de fazer com que se divirtam, incita-as a matar umas às outras: "Foi assim que Mukat enganou o seu povo e zombou dele", levando vá-

rias de suas criaturas, revoltadas, a se unirem: "Mukat acabou sendo vítima do rancor dos humanos porque os tinha levado ao desentendimento e ao combate". Mesmo Wiyot, sábio educador dos humanos, que "instruiu o seu povo, cuidou dele, satisfez as suas necessidades e chamava a todos de seus filhos", se comportou de modo tão perverso que decidiram matá-lo.

O padre Geronimo Boscana, missionário franciscano que catequizou os índios no início do século XIX, fornece uma imagem negra de Wiyot. No princípio pacífico, bondoso e generoso, depois de alguns anos revelou-se um monstro feroz, um tirano cruel e às vezes assassino. Entre os seus súditos foi crescendo o ódio; perderam a paciência e resolveram finalmente acabar com ele. Esse testemunho foi discutido: caluniando uma divindade indígena, Boscana teria sido vítima de seus preconceitos de padre católico. Pessoalmente sou levado a dar razão a ele. Seu retrato de Wiyot coincide com o que os mitos dão do demiurgo Mukat, que substitui Wiyot entre os Cahuilla, e de seu homólogo serrano Kukikat, de quem os humanos resolveram se vingar porque os tinha dividido em nações que falavam línguas diferentes e guerreavam entre si. Segundo os Maricopa, que são de língua yuman como os Mohave, o demiurgo, furioso porque os humanos tinham maltratado a sua serpente favorita, condenou-os ao risco de morte violenta por mordida de serpente ou na guerra. Uma rã fez com que ele morresse, engolindo o vômito (que aqui substitui os excrementos) que ele lançava do alto de um poste.

Se o comportamento de Wiyot não tivesse sido considerado como odioso por suas criaturas, seria incompreensível que elas tivessem resolvido matá-lo. O personagem de Wiyot realmente aparece mais benevolente em mitos coletados no fim do século XIX e início

do XX. Mas, ao contrário da tese defendida por Waterman, eu tendo a ver aí antes o efeito de uma cristianização progressiva dessa divindade.

Como os mitos sul-americanos com os quais começou a nossa investigação, os da Califórnia do Sul associam, portanto, a cerâmica e o ciúme. Neles encontramos igualmente o motivo dos excrementos apresentados numa fabulação que oferece uma imagem espelhada da dos mitos sul-americanos em que aparece o mesmo motivo.

Em perfeita simetria com o Preguiça tacana, que deve descer da árvore em que vive para defecar no solo de modo a evitar que seus excrementos se transformem em cometas, Mukat e Wiyot, para defecar, costumam subir para o alto de um poste e seus excrementos, caindo no mar, fazem um barulho de trovão. Porque deixa de ouvir o ruído costumeiro (pois uma rã instalada embaixo do poste pega os excrementos na queda antes que atinjam a água) Mukat (ou Wiyot) percebe que foi enfeitiçado. Na maioria das versões, a rã engole os excrementos, o deus fica doente e sabe que está condenado. De modo sempre simétrico, se os excrementos do Preguiça tacana caíssem do alto e se chocassem contra a terra, provocariam o fim, não de seu autor, mas da humanidade inteira: a qual, segundo os mitos californianos, procura, ao contrário, a sua salvação se apoderando dos excrementos do deus antes que atinjam o mar.

A ligação concebida pelos mitos entre os excrementos e o ciúme é reforçada quando notamos que os Mohave — cujo herói cultural Matavilye substitui o herói Wiyot dos Luiseno — dizem que as substâncias mágicas utilizadas como talismãs são "loucamente ciumentas" de seus detentores. Na perspectiva psicanalítica em que se coloca, o autor dessa observação crê

que é possível assimilar as substâncias mágicas a excrementos. Segundo os mitos mohave, os excrementos, substância mágica por excelência, serviram para perpetrar o primeiro ato de feitiçaria. Conta-se que os Cahuilla tomam muito cuidado quando enterram seus excrementos, temendo que sejam utilizados com fins mágicos.

Devido à sua regulação térmica deficiente, o Preguiça vive apenas numa zona de floresta da América meridional e central onde as variações de temperatura não são muito grandes, que se estende do estado brasileiro do Rio Grande do Sul até Honduras. Conseqüentemente, não pode ser encontrado na Califórnia. Mas o Engole-vento, unido ao Preguiça por ligações de correlação e de oposição, está presente na natureza californiana e poderia igualmente estar presente nos mitos *(supra:* 181). Um mito luiseno se passa ao pé de um mastro de cocanha no qual dois povos rivais, os do Oeste e os da Montanha, tentam subir. O campo vencedor desamarra os cestos cheios de comida, que são disputados ao caírem no chão. Após uma dessas provas, a gente das Montanhas avistou entre os presentes um pássaro de boca grande — provavelmente um Engole-vento — e gritaram: "Sua vez de comer! (...) Abriram-lhe a boca e enfiaram toda a comida, que ele engoliu. Assim o campo da Montanha ganhou".

* * *

Como explicar que, numa região do Novo Mundo em que não se podia ter a mínima idéia do Preguiça, o lugar que este animal ocupa nos mitos da América do Sul se encontre, por assim dizer, marcado como uma falta? Talvez nos encontremos diante de um capricho do pensamento mítico que, como aqueles atribuídos à

natureza, dota fortuitamente de aspecto semelhante objetos entre os quais não existe relação alguma. Mas não há proibição que impeça de sonhar mesmo sobre falsos problemas. Durante a exploração, às vezes esbarramos com realidades que tinham passados despercebidas e que podem dar uma nova orientação às pesquisas. Então, façamos um breve recreio. Supondo-se que o problema fosse real, quais seriam as soluções?

Há alguns anos, estamos convencidos de que o povoamento da América remonta a uma data mais antiga do que as anteriormente aceitas. Em vez dos dez ou doze mil anos convencionados antigamente, alguns falam hoje em dia de cem a duzentos milênios. No atual estágio dos conhecimentos, uma estimativa da ordem de trinta a quarenta mil anos parece razoável, e certas autoridades estendem-na até setenta mil anos. Nesses tempos remotos, a distribuição do Preguiça seria muito mais ampla? Sabemos que bem mais recentemente o homem das duas Américas coabitava com uma megafauna (que provavelmente exterminou) da qual faziam parte entre outros os preguiças gigantes, *Mylodon* e *Megatherium*, de origem sul-americana mas igualmente presentes na América do Norte. No entanto esses animais extremamente pesados não subiam em árvores do alto das quais pudessem lançar os seus excrementos, e os preguiças arborícolas não deixaram fósseis, que permitiriam saber se ocuparam antigamente uma área mais vasta do que aquela a que se restringem atualmente.

Já que os animais se esquivam, é preciso interrogar os homens. Se penetraram pela terra firme que unia a Ãsia e a América no local onde hoje se encontra o Estreito de Bering, nada obriga a crer que ao longo dos milênios, os movimentos de população sempre se tenham feito no sentido Norte-Sul. Podem ter ocorrido

movimentos de volta, como aqueles bem comprovados, da Amazônia para as Antilhas e até para a região sudeste dos Estados Unidos. Por outro lado, a regra de higiene atribuída ao deus pelos mitos do sul da Califórnia (subir no alto de um poste à noite para defecar) é do âmbito do imaginário, ao passo que a regra observada pelo Preguiça é real. Nessas condições, poderíamos ver nos mitos californianos o produto de uma elaboração secundária a que as pessoas teriam sido levadas pela preocupação de manter ou reconstituir os seus esquemas míticos tradicionais num *habitai* mais setentrional do que aquele em que residiam anteriormente. Mostrei alhures *(L 'Origine des manières de table,* pp. 219-224) como um animal ausente de um novo meio podia, no entanto, conservar na imaginação mítica uma existência metafísica. As distâncias envolvidas eram, a bem dizer, bem menores. Também ocorre de as características atribuídas a um animal de um determinado meio serem transferidas para um outro que vive num meio muito afastado do primeiro. Os índios sul-americanos afirmam que todos os tamanduás são fêmeas. Os Creek do sudeste do Canadá dizem o mesmo do gambá *{supra:* 128, 140), e no Canadá, os Tsimshian afirmam-no em relação ao castor.

Poderíamos ainda considerar uma outra hipótese. Um esquema mítico elaborado na América do Norte em termos abstratos, e transportado tal qual para a América do Sul, teria encontrado uma verificação imprevista nos hábitos de um certo animal que então o encarnaria. As duas hipóteses são sem dúvida gratuitas. Em favor da primeira podemos alegar que os hábitos do demiurgo californiano e ós do Preguiça (desempenhando nos mitos sul-americanos o papel de antidemiurgo) estão, como mostrei, em relação de transformação. Ora, os hábitos atribuídos ao Preguiça

têm um fundamento empírico que — e com razão, em se tratando de uma divindade — inexiste totalmente nos outros. Do texto de *L 'Origine des manières de table* citado acima também se depreendia que uma espécie ausente de um determinado meio, quando se mantém presente nos mitos, se projeta num "outro mundo" onde as funções semânticas que lhe cabem em mitos de alhures enquanto animal real são sistematicamente invertidas.

Qualquer que seja o futuro dessas especulações, tomaremos como dado que o deus californiano faz parte de um conjunto de transformações cujos outros estágios até agora localizados são a cabeça cortada, transformada em lua ou em meteoro, os excrementos separados do corpo e transformados em meteoro, o personagem sobrenatural separado de seus excrementos e transformado em lua... A idéia, atestada nas duas Américas, de que os excrementos são uma substância imbuída da força vital de seu produtor, parece estar subjacente a essas transformações. Entretanto, quando se compara o que de um ponto de vista puramente lógico pode ser chamado de seu estágio inicial e seu estado terminal, impõe-se uma observação que apresentei várias vezes. No fim da série, observamos não uma última transformação que se junta às precedentes, mas duas que são concomitantes. Pois o último estado aplica ao primeiro uma dupla torção: o excremento em posição terminal transforma a cabeça em posição inicial e, com o perdão da expressão, não "funciona" do mesmo modo. Seja devido ao próprio sujeito ou a um terceiro, a cabeça é abusivamente separada do próprio corpo. O que não pode ser dito do excremento, cujo destino natural é a separação. Defecando a *longos* intervalos, o Preguiça separa a *curta* distância os excrementos de seu corpo. Inversamente,

os deuses californianos Mukat e Wiyot afastam os seus excrementos a *grande* distância, mas defecam todas as noites, e portanto a intervalos *pequenos.* Ao fazê-lo, todos cumprem uma função normal que consiste em separar periodicamente os excrementos do próprio corpo. O feitiço de que é vítima o deus californiano não pode, conseqüentemente, resultar *do fato de que os excrementos se separam de seu próprio corpo,* mas *do fato de que são captados por um outro corpo* (engolindo-os ou espalhando-os, a rã os expõe ao mesmo perigo). No estado inicial da transformação, a cabeça *separada do próprio corpo* se transforma em lua ou em meteoro. No estado final da mesma transformação, os excrementos só tomam o lugar da cabeça na medida em que, *ligados a um outro corpo,* invertem a cabeça quanto à função. Aplicando a fórmula canônica das transformações míticas *{supra: 11,* 159), escreveremos:

$$F_{\text{Lua (cabeça)}} : F_{\text{meteoro (excremento)}} :: F_{\text{meteoro (Lua)}} : F_{\text{cabeça 1 (excremento)}}$$

Notemos[8] que o primeiro membro da equivalência corresponde essencialmente a mitos sul-americanos, e o segundo aos mitos californianos. Para justificar o primeiro termo do segundo membro: $F_{\text{meteoro (Lua)}}$, vide *supra:* 188.

(8) E também que a fórmula aparece aqui sob uma de suas transformações:

$$F_{(a)} \quad F_{(b)} \quad F_{(x)} \quad F_{(b)}$$

Esta utilização é legítima desde que as condições iniciais sejam respeitadas: que um dos termos seja substituído pelo seu contrário, e que ocorra uma inversão entre um valor de termo e um valor de função.

Capítulo 12

Mitos em garrafa de Klein

Mitos em garrafa de Klein. Sarabatana, cachimbo e outros tubos. Interpretações psicanalíticas: discussão. O campo semântico dos orifícios corporais. Avidez anal, incontinência e retenção orais. Teoria do Tapir. Quarta e quinta aplicações da fórmula canônica.

Ao lado das duas hipóteses que aventei para explicar analogias de estrutura entre os mitos californianos e subandinos, é preciso dar lugar a uma terceira. Tanto na América do Sul quanto na América do Norte os mitos poderiam dar uma expressão concreta a um esquema que reflete necessidades mentais, suficientemente abstrato para ter sido concebido em qualquer lugar sem nada dever à experiência ou à observação. Mesmo que esse esquema já formado não tivesse encontrado o preguiça nas florestas da América tropical e não tivesse aproveitado essa chance de passar o abstrato para o figurativo, teria recorrido a outras imagens ou então teria passado sem.

Qual poderia ser esse esquema? Os mitos das duas Américas que comparei apresentam essencialmente duas características comuns. De um lado, colocam a primazia lógica da Lua sobre o Sol e inclusive a primazia histórica, na medida em que afirmam que ela

foi criada antes dele. Do outro lado, são mitos que, para utilizar uma forma resumida, podemos chamar de "em garrafa de Klein". O que quer dizer isso?

Antes de mais nada uma observação. Esses mitos utilizam de modo marcante uma imagem, conhecida alhures, certamente, mas não tão utilizada quanto aqui: a do tubo ou cano. Na Gênese jivaro ela aparece no mínimo duas vezes. Quando, para punir sua mãe a Lua por não ter impedido o incesto entre sua mulher e seu filho, o preguiça Unushi joga-a num buraco e a cobre de terra, Engole-vento, apaixonado por Lua, vem socorrê-la. Ele fabrica uma trompa com um caramujo de água, entra no tronco oco de uma palmeira caída ao solo e sopra o seu instrumento. Esse chamado faz Lua saltar para fora da tumba, ela atravessa o troncomo como um bólido, expulsando o Engole-vento que está no seu caminho, e vai direto para o céu. Mais adiante no relato, Sol resolve castigar seu neto incestuoso. Enfia-o à força dentro de um tronco oco de palmeira, sopra como se fosse uma sarabatana, girando-o lentamente. Ahimbi, o neto culpado, sai pelo outro lado transformado em jibóia, é amarrado pelo avô e colocado no fundo de um rio *(supra:* 96-98).

Do mesmo modo, no mito amazônico — igualmente lunar — de Poronominaré *(supra:* 114) o herói consegue fugir através de sua sarabatana da morada de um marido enganado que tenta matá-lo com uma saraivada de gases intestinais explosivos: em suma, é salvo de um tubo por outro tubo. No decorrer de desentendimentos ulteriores com um Preguiça (animal comparável a um tubo tampado, como sabemos), Poronominaré é empurrado do alto de uma árvore e atravessa a terra (formando um tubo nessa circunstância) como um bólido, desembocando no outro mundo. Com a ajuda das cigarras ele volta ao mundo de cima pas-

sando por dentro de sua sarabatana, que funciona como um elevador. Depois disso é a sua vez de jogar o Preguiça no mundo subterrâneo. No início e no fim do mito dois personagens são, por sua vez, perfurados: a irmã ou companheira do herói, em quem um peixe fura a vagina que lhe faltava, e o Tamanduá que, até então sem ânus, era obrigado a defecar pela boca.

Ã semelhança dos próprios mitos, somos tentados a ver nesses episódios (assim como no de um mito waiwai, *supra:* 122) uma imagística inspirada pelo uso da sarabatana. Encontramo-nos efetivamente no centro da área ocupada por essa arma de caça de três a cinco metros de comprimento, cuja eficácia está condicionada a uma extrema precisão na fabricação. Stirling, Nimuendaju e Bianchi, entre outros observadores, descreveram em detalhes as etapas de sua fabricação, assim como as do curare, indispensável para envenenar os dardos quando se tem a intenção de caçar animais de porte médio. Não é surpreendente, portanto, que a sarabatana seja importante nas representações dos utilizadores desse instrumento. No entanto a sarabatana coloca problemas. Sua origem é quase certamente pré-

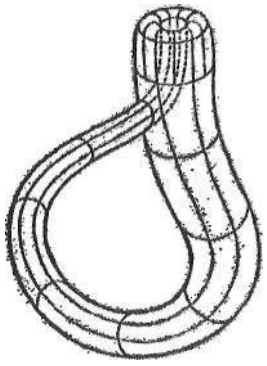

Fig. 7. A garrafa de Klein.

colombiana: no Peru, mas sem veneno, ao que parece, e apenas para caçar passarinhos. Os conquistadores e missionários que penetram o piemonte dos Andes e as terras baixas no final do século XVI, em compensação, não falam da sarabatana, ou então seus testemunhos são duvidosos. Os Jivaro que fabricam essa arma com uma grande perfeição poderiam, conseqüentemente, só ter conhecido a sarabatana no final do século XVI ou mesmo depois. Sabemos que seu uso se disseminou alhures em datas ainda mais recentes. Se fosse confirmada a introdução recente da sarabatana na América tropical, causaria perplexidade o fato de ocupar um lugar tão importante no imaginário mítico e mais ainda o fato de se encontrar um imaginário muito semelhante nos mitos da Califórnia, região em que nenhum documento registra o conhecimento da sarabatana (presente na América do Norte, sem dardos envenenados, somente no sudeste dos Estados Unidos).

Um mito dos Shuar, grupo jivaro, faz a transição entre os dois hemisférios. Narra a infância de Etsa, o futuro Sol, criado com segundas intenções por um ogre. Durante uma caçada Etsa ouve uma rola cantando numa moita espessa. O pássaro ordena a esse outro Siegfried que enfie a sua sarabatana no ponto mais denso da moita e passe por dentro do tubo para chegar até ele. Revela ao menino que o ogre matou e comeu a sua mãe. Voltando para casa, Etsa constata que o ogre usa o crânio de sua mãe como instrumento de sopro e que a esposa do ogre utiliza o olho extraído do crânio para esmaltar sua cerâmica.

Sob uma fabulação ligeiramente diversa, reconhecemos facilmente nesse mito um dos mais célebres das duas Américas (cf. *Du Miei aux cendres*, M_{264}). Não é o fato de encontrá-lo na Califórnia que espanta, mas a constatação de que as analogias entre as versões cali-

fornianas e subandinas são tão precisas que parecem calcadas umas nas outras. Já introduzi *(supra:* 174) um mito mohave também consagrado à infância de um herói órfão, acolhido e criado pelos assassinos de seu pai. Ele é informado de toda a história por um inseto que pousa sobre os seus lábios: o orifício do tubo que ele mesmo constitui, já que se chama Cana, e veremos que o mito o assimila concretamente a um caule oco. Ciente de tudo, Cana descobre que os assassinos de seu pai jogam bola com a sua rótula, que desempenha, portanto, um papel comparável ao do olho no mito shuar.

A algumas centenas de quilômetros a noroeste dos Mohave, os Mono de Owens Valley contam as aventuras de dois heróis culturais chamados Lobo e Coiote, em mitos pertencentes ao mesmo ciclo que o dedicado a Cana entre os Mohave, ao herói Chaup ou Guiomar entre os índios das missões. Lobo e Coiote procuravam companheiras: "Prepararam-se para ir a Tovówa, onde viviam mulheres. Seus maridos estavam caçando. Entre a cabana dele e a das mulheres Lobo instalou um longo tubo por dentro do qual ele e o companheiro passaram para o outro lado". Diante do mesmo problema, Chaup (ou Guiomar) que, lembremos, é um meteoro em brasa, penetra voando pela saída da fumaça no telhado ou então cava um túnel subterrâneo.

Mas os protagonistas dos mitos mohave e cahuilla não utilizam apenas tubos ou caules ocos. Convertidos de corpo interno em invólucro externo, de conteúdo em continente, eles mesmos são tubos, como resultado de uma transformação que evoca, como já mencionei, a imagem da garrafa de Klein. O herói mohave chamado Cana se transforma por vontade própria nesse vegetal. Ao longo de suas aventuras, ele morreu e ressuscitou. Uma das mulheres que cuidavam dele contou às outras

que ele se alimentava exclusivamente de tabaco. Trouxeram-lhe um pouco, que ele colocou diretamente na boca, e ele pediu mais: "Então a mais jovem das irmãs deu-lhe um caniço oco do comprimento de uma mão, cheia de tabaco. O rapaz fumou-o bem depressa, aspirando de uma só vez e engolindo a fumaça (...) O caniço foi inteiramente consumido, exceto a ponta, que ele mastigou e cuspiu". Mais tarde, o herói morou com o meteoro canibal Kwayü e pediu-lhe tabaco: "Você é jovem demais para fumar, disse o anfitrião, mas eu vou lhe dar tabaco. Você não sabe fumar com um caniço oco porque os Mohave fumam cachimbos de terra". O rapaz retrucou: "Sei, sim, é o meu nome (= eu sou Cana)". Então Kwayü apresentou-lhe dois caniços cheios de tabaco. O herói fumou um e guardou o outro. Se nos perdoam a expressão, ele se "autofumou".

Quando os demiurgos cahuilla emergiram das trevas e quiseram dissipá-las, ambos começaram por extrair do próprio coração um cachimbo e o tabaco cuja fumaça expulsaria a escuridão reinante. Mas os cachimbos eram cilindros cheios que eles tiveram de perfurar com um pêlo. Primeiro fizeram um buraco largo demais, e o tabaco caía; então chegaram ao diâmetro apropriado. Depois dos cachimbos e do tabaco, os demiurgos tiraram de seus corpos o Sol, a luz, o eixo do mundo e todas as criaturas. Seu corpo aparece assim como um continente vazio de onde sai um continente cheio — o cachimbo inutilizável — e depois o que será o seu conteúdo — o tabaco —, antes que, esvaziado mediante uma operação de perfuração, esse continente possa efetivamente acomodar o conteúdo... A continuação do relato obedece a mesma dialética. Será preciso perfurar a terra para que os primeiros mortos alcancem o além. E quando o demiurgo Mukat sobe no

alto de um poste para defecar no mar, ele é assimilado a um cachimbo, já que o mito chama seus excrementos de "seu tabaco (...) que ele come e deixa cair".

Autores formados pela psicanálise, Erikson, Roheim, Posinsky, ou muito marcados por ela como Kroeber, que praticou essa disciplina por algum tempo, atribuíram um caráter oral-anal ou francamente anal a algumas sociedades da Califórnia central, especialmente os Yurok, aos quais, nesse espírito, foram consagrados diversos estudos. Ao escrever que "a representação yurok do mundo e do corpo baseia-se na zona alimentar, tomada enquanto 'passagem tubular atravessada pelo alimento desde a boca até o ânus'", Erikson se coloca muito próximo dos mitos, entretanto bem mais meridionais, que estou discutindo no momento, Mas, justamente, trata-se de sociedades muito diferentes entre si, e nada permite que se estenda a todas elas as características específicas da cultura e da personalidade yurok nas quais a análise de Erikson está baseada: relações de natureza particular entre a mãe e a criança, disciplina das funções fisiológicas, atitudes características em relação à alimentação e à eliminação, à aquisição de riqueza, etc. Estamos, sim, diante de um problema lógico e filosófico que sociedades diferentes se colocaram.

Senão, como compreender a recorrência de um mesmo esquema em culturas que nada têm de comparável? Ilustrada na América do Sul pela sarabatana, e na América do Norte pelo cachimbo, a noção de tubo ou cano é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em que algo entra ou de que algo sai. Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do

estado de conteúdo ao de continente. O que pode ser escrito assim:

F		F		F		F
conteúdo (corpo)	:	continente (tubo)	::	conteúdo (tubo)	:	corpo-1 (continente)

Dito de outro modo: o corpo conteúdo está para o tubo continente assim como o tubo conteúdo está para um continente que não é mais um corpo (e sim ele mesmo um tubo).

* * *

Portanto não é na sarabatana em particular, nem no cachimbo (de que os mitos americanos fazem muitos outros usos) que devemos nos concentrar em primeiro lugar; não mais, aliás do que no Engole-vento, no Preguiça, ou no Bugio, que constituem apenas realizações empíricas de uma estrutura formal subjacente da qual a avidez oral, a retenção e a incontinência anal também apenas tornam perceptíveis alguns aspectos. Pois, como notei no princípio, o campo semântico construído por meio dos tubos naturais e de seus orifícios comporta um maior número de casas. Esses orifícios são anteriores ou posteriores, em cima ou embaixo: boca, nariz, orelhas, vagina, ânus... Cada um deles pode por sua vez preencher três funções: fechado, aberto e, neste caso, aberto para absorver ou para evacuar. Os mitos aqui considerados ilustram apenas alguns estados dessa combinatória. Porém não seria difícil localizar mitos ou grupos de mitos que ajudem a preencher as casas que permaneceram vazias.

Como exemplo de avidez anal, podem ser mencionados vários personagens: o ser sobrenatural chamado

Taimu pelos Kagaba, com dentes na boca e no ânus e capaz de comer através de um outro orifício; ou o Tapir, a quem várias mitologias atribuem o mesmo tipo de talento. Os Barasana do Uaupés identificam os seus xamãs simultaneamente aos tapires e aos bugios, devido às suas técnicas de cura, por sucção ou por sopro. Os bugios sopram, os tapires são da raça que "traz para dentro": invertendo o parto, o Tapir tenta aspirar os recém-nascidos para dentro do seu ânus por meio de uma flauta (outra realização do tubo), pois tem inveja dos seres que estão prestes a passar da condição de espíritos para a de humanos. Ocorreu uma briga entre o Tapir e os Bugios a esse respeito. Eles tomaram a voz grossa que ele tinha e só lhe deixaram o pequeno grito que tem hoje. Um mito munduruku, indexado M em *L'Origine des manieres de table,* conta que um menino foi arrastado e abandonado na floresta pelo tio materno transformado em tapir, no reto do qual ele tinha enfiado o braço para esvaziá-lo, achando que estava morto. Os Urubu contam uma história semelhante em que o Tapir quebra o braço de um homem que agia do mesmo modo. E finalmente conhecemos nas duas Américas, entre os Chipewa e os Tupi, mitos sobre um deus deceptor ou herói cultural que se finge de morto para capturar um urubu. Quando o pássaro se prepara para devorar-lhe o reto, ele contrai o esfíncter e prende a cabeça do pássaro.

Seria desnecessário determo-nos sobre a avidez vaginal, abundantemente ilustrada pelo motivo chamado de *vagina dentata* e outros relativos a uma mulher sexualmente ávida, tanto na América do Sul quanto na América do Norte (por exemplo, a mulher-demiurgo dos Parasana e a Dama-Vulva dos Apache). Quanto à incontinência oral, vários mitos ilustram-na, especialmente aqueles em que um ou vários persona-

gens não conseguem conter a língua ou o riso *{supra:* 61, 73). Na convivência com os brancos os índios parecem ter descoberto uma espécie zoológica que utiliza a palavra imoderadamente. Exemplo disso é o modo como os Menomini da região dos Grandes Lagos parodiavam um comerciante branco dirigindo-se a um deles: *Ali right Indian, ali right, ali right, ali right! Bring it, bring it, bring it! Fll give you credit, I will, I will, I will!* E para resumir: *White men are wordy.* Na língua tsimshiam, escreve Boas, "a palavra que significa 'jogar' também quer dizer 'falar sem objetivo definido', e dedicar-se a qualquer atividade que seja sem objetivo definido é algo que os índios desprezam". O mesmo ocorre na América do Sul: "Os Bororó chamam os civilizados de *kidoe kidoe,* 'papagaio papagaio' porque falam demais, como esses pássaros". Há portanto no bestiário indígena um lugar para o homem branco, ao lado do Engole-vento, do Preguiça, do Bugio, do Tapir e de vários outros animais. Os observadores brancos contra-atacam descrevendo muitas vezes a retenção oral, "repugnância teimosa a falar salvo em caso de extrema necessidade", como uma conduta típica dos índios americanos.

Notou-se na América do Norte, na região de Puget Sound, que certos personagens invocados por fórmulas rituais, cantos religiosos ou mitos costumam transformar as oclusivas sonoras em nasais. A razão poderia ser semelhante à que, entre os Cuiva da Colômbia, faz com que o xamã, escondido por trás de uma tela, nasalize os seus encantamentos, "pois é extremamente perigoso que a boca ponha a garganta em comunicação direta com o meio externo". A nasalidade aparece, pois, como uma forma de retenção oral.

Outros exemplos de retenção ou de incontinência orais são fornecidos por mitos que atribuem comporta-

mentos verbais próprios a certos seres sobrenaturais. O demônio amazônico Jurupari arrota e peida, lamenta ruidosamente e canta aos berros. Os monstros canibais dos mitos suyá falam de modo estranho e deformado; Boré, o senhor das bananas yanomami, é cicioso. Na América do Norte, um personagem sobrenatural dos mitos nootka troca todas as consoantes sibilantes por consoantes laterais (s por 1, etc); entre os vizinhos Kwakiutl, um outro personagem sobrenatural faz o inverso. Geai, dos mitos wishram, começa as palavras com *ts!*. Os Kutenai dizem que Coiote não consegue pronunciar o *s*. Dama-Riqueza dos Haida, a ogra Dzonoqwa dos Kwakiutl gaguejam, Texugo dos Cree fala por entre os dentes... Fora da América, lembramos do deus Raposa japonês, Kitsune, que não consegue terminar as palavras. Mas uma pesquisa comparativa pelo mundo afora não teria fim.

Contentemo-nos com esses exemplos americanos. Eles bastam para convencer de que os mitos esgotam todos os estados de uma combinatória relativa aos orifícios corporais. De onde não se conclui que em cada mito ou grupo de mitos dessa família estejam presentes necessariamente todos os estados da combinatória. Entre os que acabamos de passar em revista, somente a avidez anal, encarnada pelo Tapir, merece um lugar, na verdade subordinado, junto aos três estados — avidez oral, retenção e incontinência anais — que os mitos discutidos neste livro de certo modo selecionaram.

No capítulo 8 propus que se considerasse o Tamanduá como uma variante combinatória do Preguiça. É preciso nuançar essa afirmação, pois o Tamanduá se coloca entre o Preguiça e o Tapir e pode, portanto, substituir tanto um como o outro. Já mencionei *{supra:* 126) que segundo Goeje o nome karib do Tamanduá-bandeira se aproxima do nome do Preguiça.

O mesmo autor também estima que as palavras karib **waria* ou **waila*, "tapir", entram na formação das que designam o Tamanduá: **warisi, *waris-ima.* Entre os mesmos Karib da Guiana, o espírito Tikokê, que às vezes aparece na forma de um Tamanduá, suga o sangue de suas vítimas por meio de uma flauta; é portanto um demônio aspirador como o Tapir para outros índios.

Em outros aspectos o Tapir e o Tamanduá diferem: este excreta pela boca *(supra:* 199), aquele aspira pelo ânus; considera-se que os tamanduás são todos de um único sexo, vivem e se reproduzem sozinhos, ao passo que no pensamento dos índios, e veremos por que, o Tapir simboliza o apetite sexual. Em relação a essa crença, Goeje coteja as palavras tupi *tapiira*, "anta ou tapir" e *t-apia*, "escroto". Em outros sentidos o Tapir parece mais afastado do Preguiça do que o Tamanduá. Os índios atribuem ao Preguiça e ao Tapir condutas de excreção antitéticas. Vimos que o Preguiça se move de cima para baixo para depositar seus excrementos no chão e sempre no mesmo lugar. Quanto ao Tapir, diz-se que anda no fundo da água transportando — no eixo horizontal, portanto — seus excrementos numa bolsa; quando, na verdade, ele não evacua apenas na água ou nas margens, mas às vezes bem longe delas e até nas colinas.

De modo geral, os mitos sul-americanos fazem do Tapir, de um lado, um personagem egocêntrico e guloso, e de outro, um corruptor incorrigível de mulheres casadas que invariavelmente cedem ao chamado da natureza quando ele se apresenta. Além disso, o conjunto mítico que aqui nos interessa estabelece uma conexão, quando não uma equivalência, entre o Tapir e o meteoro.

Os índios sul-americanos dividem os corpos celestes em duas categorias: de um lado o Sol, a Lua, Vênus, as constelações, os astros denominados; do outro as estrelas anônimas, entre as quais colocam os astros ou fenômenos erráticos como os meteoros e os cometas. Os mitos ilustram admiravelmente essa oposição quando contrapõem a "estrela do Preguiça" —• *kupírisiyuman* em karib da Guiana — que se aproxima da linha do horizonte no início da grande estação seca, figurando o animal que desce à terra uma vez por ano para fazer suas necessidades, e o cometa devastador em que se transformam os excrementos do Preguiça se, dizem os Tacana, perseguidores o impedirem justamente de descer, obrigando-o a defecar do alto; sem periodicidade, portanto, e contrariando as regras. Os cometas e os meteoros, formas mais aberrantes dos astros anônimos, constituem uma espécie de escândalo, assim como, num outro plano, o comportamento do Tapir esfomeador dos humanos e corruptor de mulheres representa um escândalo social. Acrescente-se a isso que o Tapir "fazedor de anjos" *{supra:* 205) manifesta uma avidez anal simétrica à avidez vaginal das mulheres loucas por ele, e que se opõe à retenção e à incontinência anais de forma muito mais radical do que esses dois termos, contrários e não contraditórios, se opõem entre si.

Contra esse esboço de análise, talvez seja invocado um grupo importante de mitos nos quais o tapir sedutor sobe ao céu e vira uma constelação, em geral as Híades. Mas além dessa interpretação ter sido contestada por Lehmann-Nitsche, não poderíamos considerar que, entre as Plêiades e Orion enquanto dupla de oposição básica (cf. *Le Cru etle cuit:* pp. 225-232) as Híades possam aparecer como uma constelação supranumerária, e que, como o sedutor que se intromete num

casamento elas sejam, de certo modo, demais?[9] E sobretudo, a ambigüidade astronômica do Tapir reflete a já mencionada ambigüidade presente nos mitos que atribuem à Lua uma preponderância sobre o Sol. Alternativamente ou simultaneamente, esses mitos atribuem ao deus ou herói lunar características opostas: ordenador do mundo e civilizador, de um lado, e, de outro, ciumento, pérfido, deflorador de jovens e às vezes até canibal... Assim, a Lua tem lugar marcado ora com os astros nomeados, ora com os meteoros *(supra:* 184-185). Acerca da ambigüidade do Tapir, capaz de satisfazer as mulheres mais do que os seus maridos graças ao seu grande órgão, mas também causador da fome dos índios enquanto senhor da árvore dos alimentos cuja localização ele mantém secreta, remeto o leitor a *Du Miei aux cendres:* pp. 255-260.

Neste momento convém insistir num outro ponto. Vizinhos próximos dos Tacana, os Tumupasa dizem que a mulher do Tapir devora todos os meses a Lua, quando ela está na fase decrescente. Em seguida ela a vomita, e a Lua começa a crescer novamente do outro lado do horizonte. Mas certa vez o Tapir, muito apressado, copulou com a mulher antes que ela regurgitasse o astro noturno. Desde então ele tem um grande pênis e três testículos (cf. *L'Origine des manières de table:* p. 67). De modo que o Tapir atentou ou quase contra a ordem cósmica, um ato impensado que lhe deu os meios físicos de comprometer também a ordem social segundo a qual as mulheres, insensíveis às seduções da natureza, deveriam se manter fiéis a seus maridos.

Um mito ayoré vai no mesmo sentido. Antigamente, o Tapir e o deus Lua brigaram pela simpatia

(9) Patologia astronômica, por assim dizer, paralela à patologia da aliança evidenciada nos mesmos mitos *(Du Miei aux cendres:* pp. 257 e segs.).

dos humanos. O Tapir prometeu-lhes que se o obedecessem tornar-se-iam grandes e gordos. Etn troca de sua obediência, Lua prometeu aos humanos que eles ressuscitariam como ele. Os humanos escolheram o Tapir, cuja corpulencia invejavam. Por isso os homens morrem e não retornam à vida. E mesmo assim acrescenta o informante, eles foram enganados pelo'Tapir pois hoje em dia há tanto índios magros quanto gordos... Segundo uma outra versão, Lua era o pai dos Ayoré. O Tapir desafiou-o a uma corrida e ganhou e por esse motivo, em vez de irem se juntar a Lua no céu quando morrem, os índios vão para o mundo subterrâneo, lamacento, sombrio e sem mel. Vimos um mito machiguenga sobre uma moça reclusa no momento da puberdade *{supra:* 188). O deus Lua, que a visitava em segredo, ensinou a ela e a seus pais a arte da cerâmica e a do cultivo da terra. Uma variante invertida desse mito conta que um demônio acabou com a reclusão de uma jovem púbere antes do tempo e fez com que ela saísse da cabana, transformada em tapir.

Em todos casos, o Tapir se opõe à lua num conflito por ou contra a periodicidade: sucessão regular das fases da Lua, ressurreição dos mortos no mesmo ritmo, respeitosa duração dos interditos.

O fato de o Tapir e a Lua serem termos antagonistas vai nos permitir resolver um problema particular. No que poderíamos chamar de vulgata americana o Sol e a Lua são os avatares de irmãos incestuosos.' A irmã foge para o céu e vira o Sol; o irmão, que ela tinha marcado no rosto ou no corpo para identificar seu amante desconhecido, transformado em Lua continuará a persegui-la em vão. Ora, num mito shipaia já citado *{supra:* 196) esse esquema se altera: o irmão também se torna a Lua, mas a irmã se transforma primeiro em meteoro e depois em tapir.

E quanto ao Sol? Esse mito não permite atribuir-lhe um sexo, primeiramente pelo simples fato de que não aparece; e em seguida porque como os dois pólos sexuais estão ocupados um pelo irmão e o outro pela irmã, o Sol — se tiver um sexo na mitologia shipaia — deve estar de um lado ou do outro, mas não se pode estabelecer qual.

Façamos uma experiência, e vejamos se a fórmula canônia *{supra:* 77, 159, 196, 204) permitiria deduzir o sexo do Sol. Sabemos que na vulgata americana a Lua tem uma função masculina e o Sol uma função feminina. Por outro lado, as considerações acima levam à hipótese de que o meteoro e o tapir (em que se transforma a heroína shipaia), presentes no mito a título de *termos,* cumprem nele *a. função* de Lua invertida. Em compensação, nesse estágio ignoramos totalmente a concepção que os shipaia possam ter do Sol. Escreveremos, pois:

F		F ,x		F
macho	:	fêmea	:: ? :	Lua-1
(Lua)		(Sol)		(fêmea)

Continuando a aplicar a fórmula, obtém-se automaticamente a parte que falta no segundo membro: F

macho . ...

(sol). Isso significa que, se num mito shipaia de que o Sol está ausente, a mulher (que alhures se torna o Sol) se transforma em anti-Lua, é preciso que num outro mito shipaia o Sol apareça como antimulher, ou seja, homem. Esse mito existe: os Shipaia consideram o Sol atual como o filho mais novo de um Sol antigo, também masculino, que os homens tiveram de enfiar nas profundezas da terra porque ele era canibal (note-se o procedimento do mito: o Sol atenuado deixa de ser canibal, ao passo que alhures — como entre os Machi-

guenga — a Lua "meteorizada" se torna canibal). Por conseguinte, a natureza masculina do Sol na mitologia shipaia, e a função "Lua invertida" do par (meteoro + tapir) no conjunto de mitos a que pertence o dos Shipaia, validam uma à outra.

Capítulo 13

Natureza do pensamento mítico

Natureza do pensamento mítico: pluralidade dos códigos. Lugar do código psico-orgânico. Oralidade e analidade. Ciclo alimentar da comida e ciclo técnico dos recipientes. Dialética do continente e do conteúdo. Conservantismo e ciúme das famílias de ceramis' tus. Mulheres e exogamia dos potes. Retentoras vaginais. Volta à sarabatana e à Amazônia pela costa norte do Pacífico.

Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas; ou então o mito trata vários problemas simultaneamente mostrando que são análogas entre si. A esse jogo de espelhos, reflexos que se remetem mutuamente, nunca corresponde um objeto real. Para ser mais exato, o objeto tira a sua substância das propriedades invariantes que o pensamento mítico consegue extrair quando coloca em paralelo uma pluralidade de enunciados. Simplificando bastante, poder-se-ia dizer que o mito é um sistema de operações lógicas definidas pelo método do "é quando..." ou do "é como...". Uma solução — que não é uma solução — de um problema particular acalma a inquietação intelectual e se for o caso a angústia existencial, a partir do momento em que uma anomalia, uma contradição ou um escândalo são apresentados

como a manifestação de uma estrutura de ordem mais aparente em outros aspectos do real que, no entanto, não tocam o pensamento ou o sentimento com a mesma intensidade.

A originalidade da reflexão mítica está, pois, em operar por meio de vários códigos. Cada um extrai de um domínio da experiência propriedades latentes que permitem compará-lo com outros domínios e, em resumo, *traduzi-los* uns para os outros; como um texto pouco inteligível numa só língua, se traduzido simultaneamente em várias, talvez deixe transparecer nessas versões diferentes um sentido mais rico e mais profundo do que qualquer um dos outros, parciais e mutilados, a que cada versão tomada em separado teria permitido chegar.

O que não significa que cada mito empregue a totalidade dos códigos possíveis, ou mesmo todos os que um inventário do conjunto a que ele pertence permite recensear. O mito aparece como um sistema de equações onde os símbolos, nunca claramente percebidos, são cotejados por meio de valores concretos escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis. Uma finalidade inconsciente orienta essa escolha, mas ela só pode exercer-se sobre uma herança histórica, arbitrária e contingente, de modo que a escolha inicial fica tão inexplicável quanto a dos fonemas que entram na composição de uma língua. Além disso, essa escolha, exercida entre os códigos propostos por um meio, uma história, uma cultura, é função dos problemas sobre os quais um mito ou um conjunto de mitos particular se interroga. Não se espera encontrar qualquer código operando, em qualquer lugar.

Isso não é tudo; pois se cada código constitui uma espécie de chave de leitura aplicada sobre um dado

empírico, o mito, que sempre emprega vários códigos, guarda de cada chave apenas algumas casas, combinando-as com as previamente selecionadas de outras chaves. Elabora assim uma espécie de metacódigo do qual será o único usuário. Das comutações cuja tabela tentei construir, os mitos examinados até aqui utilizam principalmente duas: as que ilustram o que hoje em dia chamaríamos de caráter oral e caráter anal, que a psicanálise também destaca. A essa convergência iremos nos dedicar agora.

Voltemos à questão colocada bem no início deste livro por mitos que associam motivos entre os quais não percebemos ligação. Intrigas cujo motor principal era o ciúme conjugai elegiam como herói ou heroína o Engole-vento, e colocavam-no em conexão física ou em relação lógica com o Preguiça "nascido do ciúme" e também ciumento de seus excrementos. Através do Preguiça introduzia-se a imagem do cometa ou do meteoro, na América do Sul avatar dos excrementos quando o Preguiça não pode mais ter ciúme deles e, entre os Iroqueses, causa direta do ciúme conjugai em conseqüência do qual um marido joga a mulher num buraco como se fosse os seus excrementos. Se definirmos o ciúme como um sentimento resultante do desejo de reter uma coisa ou um ser que é tirado, ou de possuir uma coisa ou um ser que não se tem, podemos dizer que o ciúme tende a manter ou criar um estado de conjunção quando existe um estado ou surge uma ameaça de disjunção. Por mais variados que sejam os seus temas, todos os desenvolvimentos subseqüentes dizem respeito a modalidades diferentes da conjunção que, sem mudar de natureza, afasta muito ou deixa relativamente próximos termos anteriormente unidos e doravante separados.

Se, por comodidade, concordarmos em tratar as

etapas sucessivas percorridas neste livro corno estados de uma transformação da grandeza do Novo Mundo — da Bolívia e Peru até a Califórnia —, pode parecer que ao estágio inicial está ligada uma esposa, e ao estágio final excrementos. Desde o princípio, existia, no entanto, uma ligação entre os dois termos. Segundo o mito jivaro sobre a origem da terra para cerâmica, dois maridos cansados de brigar por causa da mesma esposa subiram ao céu, onde um se tornou o Sol e o outro a Lua. A mulher quis alcançá-los mas caiu na terra, deixando seu corpo transformado em argila, ou a argila que carregava num cesto, ou finalmente seus excrementos, provocados pelo medo durante a queda, se transformaram em argila para cerâmica. Esta última lição é a dos Ashuar, cujo território confina com o dos Jivaro propriamente ditos e que falam um dialeto da mesma família.

Ora, no outro extremo de nosso percurso, observamos a mesma passagem da argila para os excrementos. Ocorre na Califórnia, dos Cahuilla e dos Serrano aos Chemehuevi, que estão em relação aos primeiros citados como os Ashuar em relação aos Jivaro: são vizinhos e membros da mesma família lingüística, por sinal a shoshone. Para os Cahuilla e os Serrano, o demiurgo modelou a primeira humanidade com argila *(supra:* 179). Os Chemehuevi dizem que o demiurgo fabricou seus ancestrais e os dos Mohave com os seus excrementos.

O fato de essa passagem se repetir a uma distância de milhares de quilômetros certamente não perturbaria os psicanalistas (eles teriam mais dificuldade em dizer por que não ocorre no intervalo). Segundo eles, toda espécie de considerações sobre a primeira infância bastaria para esclarecê-la. Evitemos, porém, as explicações que servem para tudo. Os mitos que isolamos

se caracterizam por uma armação comum cuja especificidade aparece na imagem da garrafa de Klein. O caminho que seguem tem características originais. Não temos o direito de negligenciá-los em nome de um psiquismo infantil, ainda que fosse universal, cujo valor explicativo se torna ainda mais fraco na medida em que não foi a humanidade em geral, mas foram tribos indígenas particulares que elaboraram os mitos que tentamos interpretar.

Para compreender o motivo dos anões sem boca ou sem ânus que se alimentam do cheiro dos alimentos *{supra:* 129, 151) poderia também ser invocada alguma constante psíquica. Com efeito, é um motivo verificado desde a Antigüidade (Plínio já descreve um povo assim no Livro VII, cap. 1, de sua *História Natural),* e pode ser encontrado atualmente em locais tão diversos que pertence a um folclore universal: provavelmente uma velha herança paleolítica que tinha completado a volta ao mundo antes que as civilizações históricas se instalassem.

Mas ao ligar, unicamente em relação à América, o motivo dos anões à fauna arborícola, excluí conscientemente de minha reflexão os problemas relativos à origem. A questão era, para mim, indagar como culturas que constituem um conjunto bem definido deram forma ao motivo, como o integraram num contexto ao mesmo tempo empírico e ideológico; em resumo e quaisquer que possam ser as origens psicológicas ou históricas do motivo — questões que eu não me colocava —, mostrar como uma cultura ou um determinado conjunto de culturas articula esse motivo com todo o resto.

* * *

Nos mitos que consideramos no momento, a argila (que segundo os índios das missões na América do Norte e os Machiguenga na América do Sul constituía o alimento da primeira humanidade) e os excrementos (comidos pela rã nos mitos da Califórnia do Sul, causando a morte do demiurgo e a passagem da primeira humanidade para o seu estado atual) coincidem enquanto ponto de partida e ponto de chegada de dois ciclos, o técnico e o fisiológico. Lembremos, aliás, que a argila não pode ser estritamente considerada,como antialimento. A geofagia é conhecida no mundo desde a antigüidade. Os Gregos consumiam um tipo de argila a título de medicamento. Na América do Norte, os Pomo misturavam argila em seu pão de castanhas; a geofagia é até hoje praticada nas regiões rurais do sul dos Estados Unidos. Diz-se que as ceramistas indígenas "às vezes mordiscam ou experimentam sua pasta para apreciar a sua textura e outras qualidades consideradas necessárias para um cozimento bem-sucedido".

Isso não é o essencial. A terra de cerâmica primeiramente extraída, depois modelada, e finalmente cozida, torna-se um continente destinado a receber um conteúdo: a comida. E esta segue o mesmo percurso no sentido inverso; primeiramente colocada dentro de um recipiente de terra, depois cozida, em seguida elaborada no interior do corpo pela digestão, e finalmente ejetada em forma de excremento:

$$\left\{\begin{array}{l} \text{argila} \rightarrow \text{extração} \rightarrow \text{modelagem} \rightarrow \text{cozimento} \rightarrow \text{recipiente} \\ \text{excremento} \leftarrow \text{ejeção} \leftarrow \text{digestão} \leftarrow \text{cozimento} \leftarrow \text{comida} \end{array}\right\}$$

Em relação à equivalência entre o processo fisiológico da digestão e um processo cultural, remeto o leitor a *L 'Origine des manières de table.* Porém, com uma diferença; pois ao colocar nesse volume e nos ou-

tros três *Mythologiques* o problema da origem do fogo de cozinha, eu estabelecia uma correspondência entre a digestão e o cozimento: "No decorrer da digestão, o organismo retém temporariamente o alimento antes de eliminá-lo sob uma forma elaborada. A digestão tem, portanto, uma função mediadora, comparável à da cozinha, que suspende um outro processo natural que leva do cru à putrefação. Nesse sentido, pode-se dizer que a digestão oferece um modelo orgânico antecipado da cultura" (p. 394). Esse itinerário já desembocava em mitos que, como os examinados aqui, operam com o auxílio de uma tabela de comutações onde uma heroína *atravessa* um obstáculo ainda que *plena,* uma outra *adere* a um obstáculo ainda que *oca,* ilustrando assim uma combinatória dos orifícios à qual fomos conduzidos pelos capítulos precedentes através de outros mitos.

Mas — e é esta a razão da diferença — esses mitos e os mitos sobre os quais eu raciocinava nas *Mythologiques* não constituem conjuntos redundantes. Para explicar a passagem da natureza à cultura, do cru ao cozido, um dos conjuntos se concentra no fogo de cozinha, o outro na cerâmica cuja utilização culinária pressupõe o fogo doméstico como adquirido. Este conjunto está, portanto, subordinado ao primeiro; ou, melhor dizendo, prolonga o primeiro num outro registro à moda de uma ressonância harmônica. Uma arte culinária concebida a partir do modo elementar do alimento diretamente exposto ao fogo desperta a imagem de uma outra, mais refinada, e que pode ser considerada de segundo grau. "Ê digno de interesse", observa Kroebér, "que o pensamento Mohave associe intimamente a cerâmica e a agricultura. Seus mitos contam que o deus Mastamho julgou o alimento tirado da terra incompleto enquanto não houvesse recipientes em que

pudesse ser cozido e consumido." (Em relação a uma ligação análoga nos mitos sul-americanos, *supra:* 108). Vemos assim como os mitos sobre a origem do fogo de cozinha cedem lugar a mitos sobre a origem da cerâmica, que freqüentemente são apenas uma transformação dos primeiros.

Esses mitos ensinam que a terra não deve mais ser o que se come, e sim o que se coze como alimento para nele poder cozinhar o que se come. De alimento propriamente no estado de natureza, a terra assume o papel de recipiente, isto é, obra cultural. Como indiquei em *L'Homme nu* (p. 554) antes de voltar a esse ponto mais detalhadamente no capítulo 2 deste livro, essa transformação desloca o acento, da conquista do fogo celeste pelos terráqueos para o dom da argila e da arte misteriosa da cerâmica que lhe é feito por seres sobrenaturais simultaneamente aquáticos e subterrâneos. Em vez de acontecer num eixo terra-céu, o acontecimento ocorre num eixo que tem numa das extremidades terra e na outra água e mundo subterrâneo.

Tanto na América do Sul, entre os Machiguenga e os Kampa, quanto no sul da Califórnia, esse deslocamento de acento é acompanhado por um outro que diz respeito à ordem cósmica. Ele afasta a Lua da classe dos astros periódicos e a aproxima da dos corpos celestes erráticos aos quais ela está ligada por uma dupla irregularidade: presente ou ausente dependendo de ser noite de lua ou sem lua, e mesmo quando está presente, tem diversos aspectos.

Ao mesmo tempo que a função do fogo também se desdobra — para cozinhar os alimentos, ou cozer os potes onde serão cozidos os alimentos — aparece finalmente uma dialética do interno e do externo, do de fora e do de dentro: congruente com excrementos *contidos* no corpo, a argila serve para fabricar os potes

que *contêm* um alimento que será *contido* no corpo antes que este, ao se liberar, deixe de ser o continente dos excrementos.

* * *

Toda arte impõe uma forma a uma matéria. Mas entre as assim chamadas artes da civilização, a cerâmica é provavelmente aquela em que a passagem se realiza de forma mais direta, com o menor número de etapas intermediárias entre a matéria-prima e o produto, que já sai formado das mãos do artesão, antes mesmo de ser submetido ao cozimento.

Essa matéria-prima — argila tirada do solo — é também a mais "bruta" entre as conhecidas e utilizadas pelo homem. Sua aparência grosseira, sua total forma de organização confrontam a visão, o tato e o próprio raciocínio com a presença maciça do amorfo e de sua primazia. "Amorfa e nua", diz a Bíblia, era a terra no princípio da criação; e não é sem razão que outras mitologias comparam a obra do criador à do ceramista. Mas impor uma forma a uma matéria não consiste simplesmente em discipliná-la. Ao arrancá-la do campo ilimitado dos possíveis, ela é diminuída na medida em que apenas alguns possíveis entre outros serão realizados: de Prometeu a Mukat, todo demiurgo revela um temperamento ciumento.

No caso da cerâmica, essas restrições feitas à matéria-prima acarretam outras: enquanto continente, o vaso impermeável retém entre suas paredes os líquidos amorfos, os sólidos em pedaços nele colocados, impedindo-os de esparramar ou se dispersar. Demiurgo em pequena escala, a ceramista também ciumenta restringe uma matéria em liberdade. Modelada e fixada pelo cozimento numa forma imutável, essa matéria,

por sua vez, restringe ao "culturalizá-las" substâncias vegetais e animais ainda no estado de natureza. Isso não é tudo: se a arte da cerâmica reduz a distância entre a matéria e a forma ao mínimo, é em compensação uma arte de resultados incertos e cheia de riscos que repercutem no psiquismo daquelas (ou daqueles) que a praticam.

Investigando o espírito conservador que prevalece nas famílias de ceramistas no México, Foster considera que "encontra a sua razão de ser no processo de produção, que induz o artesão a se manter estritamente fiel às tradições comprovadas, sob pena de se expor a um desastre econômico. A cerâmica é, no mínimo, uma operação delicada; há literalmente centenas de chances de ocorrerem variações mínimas que, afetando a matéria ou a técnica, podem ter um efeito nefasto sobre o produto. Uma diferença insignificante na escolha das argilas, das coberturas, dos pigmentos ou das temperaturas de cozimento pode reduzir a nada a obra de uma semana ou até mesmo de um mês. Desse modo, a preocupação com a segurança induz a ceramista a reproduzir fielmente os materiais e os modos de fabricação que ela sabe por experiência que são os mais apropriados para evitar um desastre. Tudo leva o artesão a seguir um caminho direto e definido. Afastar-se dele para um lado ou para o outro pode trazer conseqüências trágicas no plano econômico (...). Daí um espírito profundamente conservador, uma desconfiança em relação a todas as inovações que repercute na visão global do mundo e da vida". Um outro observador concorda: "Quando aprende a fazer cerâmica, a criança imita o instrutor tão rigorosamente que sua obra apresentará as mesmas características (...) Jovem ou velho, o ceramista deve o seu estilo e sua técnica à família em que vive". Assim, "o conhecimento das téc-

nicas cerâmicas é considerado um assunto privado. Só se fala dele em família".

Sem dúvida, nas regiões do México onde foram feitas essas observações, a cerâmica é obra de homens e mulheres que trabalham para o mercado. Mas culturas ditas primitivas da América tropical inspiraram reflexões semelhantes. Entre os Kaxinawá, "a argila é tirada das margens dos riachos próximos da aldeia. Mas não qualquer argila: somente alguns locais, perto de cada aldeia, fornecem uma argila de qualidade adequada. O lugar da aldeia é, aliás, escolhido em função da qualidade e da quantidade de argila que se encontra nos arredores. As mulheres de cada família não possuem um banco de areia, mas têm o direito exclusivo de explorá-lo". Há mais de meio século, Nordenskiõld observou entre os índios do Chaco boliviano o conservantismo dos ceramistas, que se restringiam a variar muito pouco as decorações tradicionais e se recusavam a arriscar novos caminhos.

Existem, evidentemente, ceramistas inovadoras. Como a que, em 1895, teve a idéia de copiar as cerâmicas do século XIV que os arqueólogos estavam começando a desenterrar em território hopi, em Sikyatki. Mas suas cópias eram tão perfeitas que tanto as suas obras quanto as de suas imitadoras tornaram-se praticamente indiscerníveis das peças autênticas.

Já fiz notar *{supra:* 32) que os índios das duas Américas não consideram a mulher apenas como causa eficiente do vaso de cerâmica: identificam-nos em termos simbólicos. Essa identificação poderia, aliás, ser praticamente universal; os vasos com seios provam isso em relação à Europa proto-histórica. Na América, ela talvez ajude a compreender a natureza da ligação entre cerâmica e ciúme conjugai que nos guia desde o início deste livro como um *leitmotiv.* A conexão é com efeito

manifesta na região do Uaupés, onde vivem tribos que falam dialetos mutuamente ininteligíveis e que, no entanto, respeitam a obrigação de se casarem entre si. Essa exogamia também se aplica à terra de cerâmica: "Entre os Desana, apenas as mulheres fazem cerâmica, e para conseguirem boa argila, elas têm de ir a lugares determinados, não de seu próprio território, mas do dos Pira-Tapuya ou dos Tukano. Do mesmo modo, as mulheres pira-tapuya vão buscar argila em território desana ou tukano, e as mulheres tukano em território desana ou pira-tapuya." Em ligação direta com essa regra, diz-se que os grupos exogâmicos "cozem" as suas moças antes de trocá-las, e as várias fases de modelagem da argila recebem uma conotação sexual masculina ou feminina: "O corpo da mulher é um recipiente culinário *(cooking pot).* De fato, a panela de terra é sustentada por três suportes, também de cerâmica, que representam os três grupos exogâmicos: Desana, Pira-Tapuya e Tukano, cujos homens 'põem para cozer' as mulheres-pote (...). Quando uma mulher está em estado avançado de gravidez, diz-se que está 'um grande pote' (...) ou que 'está tomando a forma de um pote'."

E, assim, estamos novamente diante da imagem da garrafa de Klein; a mulher, causa eficiente da cerâmica, se metamorfoseia em seu produto; antes fisicamente exterior, fica moralmente integrada a ele. Entre a mulher e o pote, uma relação metonímica se transforma em relação metafórica. Pandora, modelada em argila, não se confunde também com a jarra, se não ceramista, cerâmica que podemos considerar igualmente ciumenta na medida em que portadora de todos os males que afligirão os humanos?

Façamos então um breve retrocesso. Para numerosos mitos americanos, a mulher ou certas mulheres

são a imagem viva da avidez ou da retenção vaginais: devoram o sexo do parceiro durante o coito (tema bem conhecido pelo nome de *vagina dentatà)* ou prendem o parceiro entre as coxas, como nos mitos californianos indexados $M_{292d.g}$ *emDu Miel aux cendres* e *L'Homme nu.* Embora a cerâmica seja rudimentar, e de ocorrência esporádica na Califórnia (onde a cestaria, de' uma perfeição rara, é suficientemente impermeável para substituí-la na cozinha), essas retentoras vaginais se comportam como "ceramistas ciumentas" similares ao Engole-vento, símbolo da avidez oral, a não ser por uma tranformação *alto* ----» *baixo.* Esse caminho, que eu apenas indico, também nos levaria de volta ao nosso ponto de partida.

A retentora vaginal dos mitos californianos é uma Dama Raia. Como na América do Sul, os índios que contam esses mitos comparam a Raia ao aparelho genital feminino: o corpo é a imagem do útero e a cauda da vagina. Um corpo completo e pleno é, pois, equiparado a uma de suas partes, uma parte oca, o que remete às transformações *externo* ----> *interno* e *conteúdo —> continente.* Mostrei em *L'Homme nu* (pp. 499-500) que, na própria América do Norte, a Dama Raia às vezes se transforma em Senhor Borboleta. Este pode ser encontrado com as mesmas características na bacia amazônica: o mito de origem dos índios Tukuna contém um episódio em que uma borboleta *Morphos menelaus* prende em suas asas repentinamente fechadas o estômago (= continente conteúdo) do demiurgo, que escapou das mãos de seus filhos que o tinham recuperado no estômago (= conteúdo continente) de uma onça canibal. Reduzida ao primeiro e ao último estado, a transformação é: *penis captivus —> gaster captivus.* Para liberar o estômago, foi preciso furar com fogo as asas da borboleta.

Também em *L'Homme nu* (pp. 36-40) comparei os mitos tukuna a mitos provenientes de regiões ao norte da Califórnia, que os reproduzem quase que literalmente. As semelhanças com a Califórnia propriamente dita não são menores no tocante à gesta do ou dos filhos do demiurgo. Prisioneiros dos ogres assassinos de sua mãe, os heróis Tukuna conseguem escapar por um tubo oco, sua sarabatana, como o herói amazônico Poronominaré. Deixando de lado a natureza do tubo, o relato se desenrola nos mesmos termos na Amazônia e na Califórnia.

O papel tópico do tubo — cachimbo ou caniço oco na Califórnia, sarabatana na América do Sul — destaca-se também de mitos tukuna (indexados M_{18}i e M_{182} em *Le Cru et le cuit)* sobre a origem de instrumentos musicais rituais. O herói cultural os tinha primeiramente pintado de vermelho. Um de seus companheiros repreendeu-o e indicou-lhe um lugar onde ele encontraria leitos de argila de cores diferentes superpostos. O herói não devia tocá-la com as mãos, mas — como os geólogos e prospectores — enfiar sua sarabatana para que ela se enchesse de amostras de todas as cores. Depois ele devia raspar o tubo com uma vareta e usar a mistura para pintar os instrumentos. Essa pintura tornaria a visão dos instrumentos sagrados mortal para as mulheres.

Vimos *(supra:* 36, 42) que os Tukuna consideram um monstro aquático como senhor da terra de cerâmica. Ciumento de seu bem, certo dia ele matou e devorou uma mulher que tinha vindo pegar argila quando estava prestes a dar à luz. Se, diz-se, uma mulher grávida toca a argila ou chega perto dela enquanto uma ceramista trabalha, os pedaços não grudam e os potes colocados para secar se despedaçam. O senhor da argila costuma aparecer sob a forma de arco-íris do

oeste. Os instrumentos são tirados e são tocados principalmente quando das cerimônias celebradas pela puberdade das jovens que, entre os Tukuna, são longas, sérias e complicadas.

Ao juntarmos todos esses dados, somos levados à conclusão de que a pintura multicolorida (com cores provavelmente em *degrade* devido à técnica utilizada para extraí-la) representa o arco-íris, que constituiria a partir de então um grande perigo para a jovem, principalmente em sua condição de ceramista. Se a argila de cerâmica está geralmente *no* (na dependência de) *arco-íris,* um emprego imprevisto da sarabatana — que agora se explica — faz com que o arco-íris se encontre *na argila,* pintura multicolorida aplicada *sobre* instrumentos dos quais o mais importante, uma espécie de megafone, *contém* a voz de um demônio. Vista nessa perspectiva que volta a colocar a cerâmica em primeiro plano, a imagem da garrafa de Klein, ilustrando a função do tubo ou cano nos mitos das duas Américas, também se justifica.

Capítulo 14

"Totem e Tabu" versão jivaro

Totem e tabu *versão jivaro. Crítica dos princípios da interpretação psicanalítica. Duas concepções do símbolo. Freud e Jung. O pensamento de Freud como pensamento mítico autêntico. Sua concepção das relações entre a psicanálise e as ciências do homem. Natureza da metáfora. Pulsões sexuais ou exigências lógicas? A relatividade recíproca dos códigos: exemplo das escritas japonesas. Sófocles e Labiche: esboço de análise comparada. O que "significa" quer dizer.*

Como subtítulo de *Totem e Tabu,* Freud escreveu: "Sobre algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos". Nas páginas precedentes, dediquei-me antes a mostrar que existe uma correspondência entre a vida psíquica dos selvagens e a dos psicanalistas. A cada passo ou quase, encontramos de forma absolutamente explícita noções e categorias — tais como a de caráter oral e a de caráter anal — que os psicanalistas não podem pretender ter descoberto: eles apenas as reencontraram.

Mais ainda: foi *Totem e Tabu* em sua totalidade que os índios Jivaro, com uma boa precedência, anteciparam no mito considerado como sua Gênese: o estado de sociedade apareceu quando a horda primitiva se dividiu em facções hostis, após o assassinato do pai

cuja mulher tinha cometido incesto com o filho de ambos. Encarada sob o ângulo psicológico, a intriga do mito jivaro se mostra até mais rica e mais sutil do que *Totem e Tabu.*

Recordemos o seu desenrolar. Aproveitando uma longa ausência de seu pai, Unushi, a cobra Ahimbi dormiu com a mãe, Mika, a jarra de cerâmica: como se os dois infratores simbolizassem respectivamente os órgãos masculino e feminino — cobra e jarra — destinados pela natureza se unirem a despeito das regras sociais que viriam restringir essa liberdade. E com efeito o patriarca, pai dela e avô dele, expulsou-os; levaram uma vida errante e tiveram vários filhos. Quando voltou, o marido ofendido tomou conhecimento de seu infortúnio e dirigiu sua cólera não contra os infratores, mas contra a própria mãe, acusando-a de ter sido cúmplice do crime; tornando-a responsável, dir-se-ia, pelos desejos incestuosos que ele mesmo sentia em relação a ela e que, por sua conduta, a geração seguinte teria de algum modo atualizado. Os filhos nascidos do incesto quiseram vingar a antepassada; decapitaram o marido de sua mãe no estilo *Totem e Tabu.* Seguiram-se conflitos em cadeia: Mika matou os filhos que assassinaram o seu marido; seu filho incestuoso tomou partido contra ela. A partir de então, os três campos — do pai, da mãe e do filho — entregaram-se a uma luta sem trégua. Assim surgiu o estado de sociedade.

Sem terem de esperar até que a teoria psicanalítica trouxesse o que uma linguagem da moda chamaria o "não-dito" dos mitos, eles mantêm a primazia. A tese sobre a origem da sociedade defendida pelos Jivaro pode parecer-se com a de Freud; eles não o esperaram para enunciá-la. Agradeçamos ao gênio da língua americana que, ao chamar os psicanalistas de *head shrinkers,* aproximou-os espontaneamente dos Jivaro!

Portanto, não será dado a Freud o crédito de saber melhor do que os mitos o que eles dizem. Quando os mitos querem raciocinar como o psicanalista, não precisam de ninguém. O mérito de Freud está alhures, e é da mesma ordem do que reconheci a Max Müller *(L'Homme nu:* p. 38). Cada um desses grandes espíritos foi capaz de penetrar num código — um o astronômico, o outro o psico-orgânico — que os mitos souberam desde sempre empregar. Mas, ao fazê-lo, cometeram dois erros.

O primeiro foi querer decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo, quando é da natureza do mito empregar sempre diversos códigos, de cuja superposição decorrem as regras de tradutibilidade. Sempre global, a significação de um mito jamais se deixa reduzir ao que se pode tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, seja astronômica, sexual, ou outra, veicula um sentido "melhor". A verdade do mito, escrevia eu em *Le Cru et le cuit* (p. 246) não está num conteúdo privilegiado: "Consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo ou, para ser mais preciso, cujas propriedades invariantes esgotam o valor operativo já que relações comparáveis podem se estabelecer entre um grande número de conteúdos diferentes". Nenhum código é mais verdadeiro do que outro: a essência ou, se quiserem, a mensagem do mito se apóia na propriedade comum a todos os códigos, enquanto códigos, de ser mutuamente conversíveis.

O segundo erro consiste em acreditar que, dentre todos os códigos à disposição dos mitos, um ou outro seja obrigatoriamente empregado. O fato de o mito sempre recorrer a vários códigos não implica que todos os códigos concebíveis, ou aqueles listados pela análise comparativa, sejam simultaneamente operantes em todos os mitos. Poder-se-ia, certamente, construir uma

tabela ideal dos códigos utilizados ou utilizáveis pelo pensamento mítico, que teria para o mitólogo uma utilidade comparável à que a tabela periódica dos elementos tem para o químico. Mas, nessa tabela, cada mito ou família de mitos faz a escolha. Os códigos por meio dos quais trabalha um ou outro mito não representam o conjunto dos códigos comprovados, e não são necessariamente os mesmos que um outro mito ou família de mitos terá selecionado para seu uso particular.

Neste livro, concentrei a minha atenção sobre uma família de mitos em que o código psico-orgânico — sexual, se se preferir; voltarei a isso — é aproveitado entre outros: tecnológico, zoológico, cosmológico, etc. Seria errôneo inferir disso que esse código psico-orgânico possuirá o mesmo valor operativo em qualquer mito ou família de mitos que talvez apelem para códigos totalmente diferentes.

•rz ís ijs

No capítulo X da *Introdução à Psicanálise* Freud coloca um problema duplo. "Ainda que", escrevia, "a censura não existisse nos sonhos, o sonho não nos seria mais inteligível, pois teríamos então de resolver o problema que consiste em traduzir a linguagem simbólica do sonho para a língua de nosso pensamento desperto." Em outras palavras, o sonho é em sua essência codificado. Mas como é possível, continua Freud, que esse código nos seja acessível, e que obtenhamos "para uma série de elementos de sonho traduções constantes, como as que os nossos 'livros de sonhos' populares dão para todas as coisas que aparecem nos sonhos"; e apesar de a técnica da associação livre jamais obter "traduções contantes dos elementos de sonhos"? Quinze anos depois, nas *Novas Conferências de Introdução à*

Psicanálise (1933), Freud, ainda preocupado com essa questão, formula-a nos mesmos termos: "O simbolismo sempre se aplica aos mesmos conteúdos, e sabemos traduzir esses símbolos quando o próprio sonhador ainda se encontra diante de um enigma".

Psicanálise e análise estrutural divergem aqui num ponto essencial. Ao longo de toda a sua obra, Freud oscila — e na verdade não consegue decidir-se — entre uma concepção realista e uma concepção relativista do símbolo. Para a primeira, cada símbolo teria um único significado. Poder-se-ia organizar todos esses significados num dicionário que, como sugere Freud, em nada se diferenciaria de uma "chave dos sonhos", a não ser pelo volume. A outra concepção admite que o significado de um símbolo varia em cada caso específico, e recorre às livres associações para esclarecê-la. De forma ainda ingênua e rudimentar, reconhece, portanto, que o símbolo tira a sua significação do contexto, de sua relação com outros símbolos que, do mesmo modo, só ganham sentido em relação a ele. Esta via pode ser fértil, com a condição de que a técnica simplista das livres associações ocupe o lugar que lhe cabe num esforço global que visa, em relação a cada indivíduo, a reconstituir sua história pessoal, a de seu meio familiar, e social, sua cultura... Tentar-se-ia, assim, compreender um indivíduo do modo como o etnógrafo tenta compreender uma sociedade.

Ora, em vez de seguir essa via que ele mesmo tinha aberto, Freud aparentemente voltou-se cada vez mais para a linguagem corrente, a etimologia, a filologia — não sem assumir erros bastante graves, como mostrou Benveniste — na esperança de encontrar uma significação absoluta para os símbolos. Ao fazê-lo, não difere de Jung quanto ao objetivo almejado, mas apenas na medida em que Jung corre em linha reta, en-

quanto Freud se demora nos meandros da erudição e na busca laboriosa do que ele chama de o mito original: "Em tais circunstâncias (a buscado sentido absoluto dos símbolos) defendo a proposta de que as formas manifestas dos motivos mitológicos não são diretamente utilizáveis para a comparação com os nossos ressultados ΨA, mas que o são apenas as suas formas latentes, originais, às quais é preciso remetê-las por uma comparação histórica, de modo a afastar as desfigurações que sofreram ao longo do desenvolvimento dos mitos". Um método que Freud, com toda a razão, opõe ao de Jung "porque, em seus recentes estudos mitológicos, (Jung) utiliza (...), sem proceder a uma seleção, qualquer material mitológico abundante, em sua versão atual. Ora, o material mitológico não pode ser utilizado desse modo a não ser quando aparece em sua forma original e não em seus derivados".

Por mais justa que seja a crítica, tem algo de picante na medida em que vale igualmente contra o seu autor. Sob o pretexto de voltar à forma original, Freud não faz — nunca fez outra coisa — senão produzir uma versão atual do mito, ainda mais recente do que as que Jung, criticado por ele exatamente por isso, se contenta em utilizar. Nunca a psicanálise pôde demonstrar que suas interpretações dos mitos recuperam formas originais — mesmo porque a forma original (supondo-se que a noção tenha algum sentido) é e sempre será inatingível, já que todo mito, por mais que se retroceda, só é conhecido porque foi ouvido e repetido...

Freud reconhece com candura que ao partir em busca de uma forma original e ao acreditar tê-la atingido, o psicanalista só encontra no mito o que nele pôs: "O material nos foi transmitido num estado que não nos permite utilizá-lo para resolver os nossos pro-

blemas. Ao contrário, deve antes de mais nada ser submetido a uma elucidação psicanalítica". Daí a confissão melancólica a Jung em relação a *Totem e Tabu*, que estava escrevendo, e das dificuldades que encontrava: "Acrescente-se a isso que o interesse é diminuído pela convicção de já possuir de antemão os resultados que se busca provar". Não poderia ser melhor dito.

Entretanto, num certo sentido, Freud é injusto para consigo mesmo. Sua grandeza está, por um lado, num dom que ele possui no mais alto nível: o de pensar à maneira dos mitos. Considerando que a serpente pode assumir nos mitos uma conotação masculina ou feminina, ele observa: "Isso não significa, no entanto, que o símbolo tenha duas significações; é simplesmente empregado no sentido inverso". No sonho, escreve alhures, encontramos freqüentemente "o processo da inversão, transformação no contrário, inversão das relações". De modo ainda oblíquo, Freud toca aqui numa noção chave: a de transformação, que inspira todas as suas análises. Para compreender o mito bíblico da Gênese ou o mito grego de Prometeu, é preciso, diz, invertê-los. Eva será então a mãe de que nasce Adão; e o homem, em vez da mulher, dará ao consorte algo de fecundante (uma maçã) para comer. O mito de Prometeu também se esclarece quando se converte a férula que contém o fogo em pênis, isto é, em conduto para uma água (a urina) que permite destruir o fogo (em vez de se tratar de obtê-lo). Do mesmo modo, enfim, por inversão do continente em conteúdo, o verdadeiro tema da lenda do labirinto revelar-se-á: o de um nascimento anal onde os caminhos entrecruzados figuram o intestino e o fio de Ariadne, o cordão umbilical.

São variantes excelentes. Suas relações com o mito

de partida são muito semelhantes às que o etnólogo percebe entre os mitos de uma população e os de uma outra que os emprestou invertendo os seus termos ou transpondo-os para um novo código. Pode-se imaginar facilmente que um povo vizinho dos Hebreus ou os compatriotas beócios de Hesíodo contassem à maneira de Freud o mito de Adão e Eva ou o de Prometeu. O problema é que não o fizeram. Mas, em parte graças a Freud, esses mitos conservam um lugar em nosso patrimônio espiritual. As novas interpretações que ele lhe dá, as versões originais que propõe, a ressonância que possui em todas as camadas de nossa sociedade atestam que o mito de Édipo — para citar apenas um — se mantém vivo e eficaz entre nós. Nesse sentido, e como eu dizia há trinta anos, não devemos hesitar em classificar Freud, ao lado de Sófocles, entre as nossas fontes desse mito. As variantes produzidas por Freud respeitam as leis do pensamento mítico; obedecem às mesmas restrições, aplicam as mesmas regras de transformação.

O próprio Freud tinha consciência dessa afinidade entre o pensamento mítico e o seu. Notei *{supra:* 232-233) que ao longo de toda a sua vida ficou obcecado por um problema: "Como podemos conhecer o significado dos símbolos dos sonhos, quando o próprio sonhador não nos fornece acerca deles informação alguma, ou informações absolutamente insuficientes?". Se existe alguma dificuldade, provém do modo estranho como Freud concebe que essas informações chegam ao analista: "Como numa língua primitiva sem gramática, apenas o material bruto do pensamento é expresso, o abstrato é remetido ao concreto que é a sua base". Além de a noção de línguas primitivas sem gramática fazer pular o etnólogo e o lingüista, quando Freud observa que "o sonho aparece como um conden-

sado resumido das associações, estabelecido, é verdade, a partir de regras que ainda não desvendamos até o momento", toca no nó da questão. Essas regras são precisamente as de uma gramática cuja realidade, como vimos, ele descarta de antemão.

Para evitar o impasse, Freud realiza um recuso estratégico: "Esse conhecimento do significado dos símbolos do sonho provém de várias fontes, dos contos e dos mitos, das farsas e brincadeiras, do folclore, ou seja, do estudo dos costumes, usos, provérbios e cantos de vários povos, da linguagem poética e da linguagem comum. Por toda parte encontramos o mesmo simbolismo, que em geral compreendemos sem a menor dificuldade". E é verdade que em todas as línguas podemos encontrar, recobrindo-se mais ou menos completamente, enunciados baseados em semelhanças ou contrastes que tenderíamos a atribuir a assonâncias ou homofonias próprias de cada língua quando são a emanação, na linguagem popular, de uma reflexão que retira a sua substância das próprias raízes do pensamento. Para sustentar a sua tese, Freud poderia ter invocado com toda legitimidade a de Rousseau no capítulo III do *Ensaio sobre a origem das línguas:* "A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi encontrado por último (...) Primeiramente só se falou em poesia; somente muito tempo depois ocorreu raciocinar".

Mas se aceitarmos a solução de Freud, o que poderemos ver na psicanálise senão um ramo da etnologia comparada, aplicado ao estudo do psiquismo individual? O próprio Freud reconhece repetidas vezes essa subordinação da psicanálise às ciências sociais e humanas: "O domínio do simbolismo é extraordinariamente grande, de que o simbolismo dos sonhos é apenas uma pequena província"; e mais adiante: "O tra-

balho psicanalítico nos relaciona a um grande número de outras ciências morais, tais como a mitologia, a lingüística, o folclore, a psicologia dos povos, a ciência das religiões, cujas pesquisas podem fornecer-nos dados dos mais preciosos". Essa confissão incomoda tanto que ele acrescenta depressa: "Em todas as suas relações com as outras ciências, a psicanálise dá mais do que recebe"; uma pretensão que no contexto nada justifica, a não ser que se creia que "a investigação psicanalítica descobre na vida psíquica do indivíduo fatos que nos permitem solucionar ou elucidar mais de um enigma da vida coletiva dos homens", quando todo o capítulo de que provêm essas citações está construído sobre a proposição inversa, de que os fatos relativos à vida psíquica do indivíduo, e que se mantêm impenetráveis mesmo para ele, só podem ser esclarecidos ao serem remetidos à "vida coletiva dos homens", justamente.

Posteriores à *Introdução,* as *Novas Conferências* são mais prudentes. Velam o debate e se restringem a constatar que "confirmações provenientes de outras partes, da lingüística, do folclore, da mitologia, do ritual, deviam ser especialmente bem-vindas", e que "no conteúdo manifesto dos sonhos sobrevêm com bastante freqüência imagens e situações que lembram motivos conhecidos de contos, lendas e mitos". Mas deixam de colocar questões de prioridade.

* * *

Em *Le Cru et le cuit* (p. 344), eu ressaltava igualmente que a interpretação dos mitos longínquos e à primeira vista incompreensíveis às vezes conduz a analogias imediatamente perceptíveis, qualquer que seja a nossa língua materna, no emprego que fazemos das

palavras. Mas para compreender o fenômeno, não podemos ater-nos a uma definição do simbolismo que o reduza a uma simples comparação. Nem a linguagem figurada nem a metáfora por meio da qual ela se exprime se resumem numa transferência de sentido entre dois termos. Pois esses termos não se confundem inicialmente numa massa indistinta; não estão contidos numa vala comum de onde se poderia desenterrar à vontade qualquer termo, para associá-lo ou opô-lo a qualquer outro. A transferência de sentido não se dá entre termos, mas entre códigos, ou seja, de uma categoria ou classe de termos para uma outra classe ou categoria. Seria um grande erro acreditar que uma dessas classes ou categorias está, por natureza, ligada ao sentido próprio, e outra, por natureza, ao sentido figurado. São funções intercambiáveis, relativas entre si. Como acontece na vida sexual dos caramujos, a função própria ou figurada de cada classe, inicialmente indefinida, dependendo do papel que é chamada a desempenhar numa estrutura global de significação, induzirá na outra classe a função oposta.

Para mostrar que o trabalho do sonho traduz as idéias abstratas em imagens visuais, Freud cita uma observação de Silberer: "Penso que tenho a intenção de melhorar uma passagem tosca numa fala. Visão: vejo-me aplainando um pedaço de madeira". Contudo, a imagem do escritor debruçado sobre a sua mesa de trabalho rabiscando o seu manuscrito não seria menos visual do que a do marceneiro. O que esse exemplo tem de notável (note-se que não apresenta nenhum sinal de recalque ou de sexualidade) não se deve à passagem do abstrato para o concreto, mas ao fato de que o discurso do sonho transpõe metaforicamente ao sentido próprio algo que, no estado de vigília, se relacionava ao sentido figurado. Pode-se objetar que o adje-

tivo "tosco" se aplica no sentido próprio apenas a uma tábua de madeira. Mas no dia-a-dia nenhum de nós pensa com as categorias do gramático. Para o escritor, o trabalho do marceneiro é figurativo do seu tanto quanto, caso ocorresse, para o marceneiro o trabalho do escritor poderia ser figurativo do seu. A metáfora sempre funciona dos dois modos; se nos perdoarem a aproximação, como certas ruas, ela tem "mão dupla". Quando substitui um pelo outro termos pertencentes a códigos diferentes, baseia-se na intuição de que, vistos de um ponto mais alto, esses termos conotam um mesmo campo semântico; é esse campo semântico que ela reconstitui, não obstante os esforços do pensamento analítico para subdividi-lo. A metáfora do sonho de Silberer não troca o abstrato pelo concreto. Como toda metáfora, ela devolve o sentido pleno a uma noção que a língua banal, de qualquer modo, exprimindo-a no próprio ou no figurado, empobreceria. Em outras palavras, a metáfora consiste num procedimento regressivo realizado pelo pensamento selvagem que, por um momento, anula as sinédoques por meio das quais opera o pensamento domesticado. Rousseau percebeu isso claramente em Vico. Só lhes faltou ver na linguagem figurada ou metafórica, não o efeito imediato das paixões e dos sentimentos (Voltaire também achava isso: "A metáfora, quando é natural, pertence à paixão; as comparações pertencem unicamente ao espírito"), mas a apreensão primitiva de uma estrutura global de significação, que é um ato do entendimento.

* * *

Ao afirmar em relação aos símbolos do sonho que os significantes existem em número ilimitado, mas os significados são sempre os mesmos — fatos ligados à

sexualidade —, Freud continua, portanto, na pista falsa aberta por Vico, Rousseau e Voltaire. Mas qual era exatamente a sua posição a esse respeito? Que não haja dúvidas: qualquer discípulo fiel demonstraria com brio que Freud não se contradizia quando repudiava "fórmulas (que) jamais aventamos, como a tese de que todos os sonhos seriam de natureza sexual", mas afirmava algumas páginas adiante: "Nosso trabalho de interpretação desvenda, por assim dizer, a matéria-prima que, com muita freqüência, podemos chamar sexual"; quando estende sua concepção de sexualidade à de "moção pulsional inconsciente (...) verdadeiro móvel da formação dos sonhos" e critica Pfister por "contestar a fragmentação da pulsão sexual em pulsões parciais", pela razão, explicitada nas *Novas Conferências,* de que "uma das tarefas da psicanálise é (...) trazer à lembrança consciente as manifestações da vida sexual infantil", acrescentando na página seguinte: "Com efeito, todos os desejos pulsionais imperecíveis, irrealizáveis, que durante toda a vida fornecem energia para a formação dos sonhos estão ligados a essas experiências infantis" cuja natureza sexual acabara de afirmar. Não se trata, aliás, unicamente da formação dos sonhos: "A mitologia e o universo dos contos só podem ser compreendidos a partir da vida sexual infantil". E Freud continua: "É como um benefício acessório dos estudos analíticos".

Essas observações ora truncadas, ora ambíguas, causam perplexidade. Não que a sexualidade espante o mitógrafo: as histórias dos índios americanos e de outros povos fizeram-na, digamos, entrar na dança. Mas não fica cada vez mais claro que os sonhos que podem ser interpretados a partir dos desejos de ordem sexual e recalcados constituem um caso real, importante até, embora particular? O material elaborado

pela pessoa que dorme é mais heterogêneo: desejos conscientes ou recalcados, sim, e também ruídos externos vagamente ouvidos, mal-estar físico devido à presença de um corpo estranho entre os lençóis, desconfortes orgânicos, preocupações profissionais, etc. Freud reconhece: "O estado de sono é ameaçado (...» de modo um tanto fortuito por estímulos externos durante o sono e interesses diurnos que não se deixam interromper (...) pelas moções pulsionais (...) que esperam uma chance de se manifestar". Contudo, para ele, esses estímulos e interesses constituem uma matéria bruta de que se valem as moções pulsionais para cifrar uma mensagem que continua sendo totalmente sua. Não seria possível dizer, em vez disso, que esses elementos disparatados se oferecem ao subconsciente da pessoa que dorme como peças espalhadas de um quebra-cabeças, as quais, para apaziguar o embaraço intelectual provocado por sua heterogeneidade e através dessa forma de bricolagem, que é também o trabalho do sonho, ele deve, ligando umas às outras numa cadeia sintagmática, dar senão uma coerência (não se pode dizer que todos os sonhos sejam coerentes), pelo menos um esboço de organização? "O verdadeiro móvel da formação do sonho", escreve Freud, "desemboca geralmente na realização de desejo". Mas na nascente do desejo, noção confusa por excelência, se localiza o apetite ou a necessidade; e a necessidade universal que atua no trabalho do sonho, contrariamente ao que Freud às vezes parecia crer *(supra:* 236), é a de submeter termos surgidos na desordem a uma disciplina gramatical.

Não se trata de substituir o simbolismo sexual por um outro de natureza lingüística ou filosófica; nesse caso, penderíamos perigosamente para o lado de Jung, que, como Freud assinala justamente, "tentou reinter-

pretar os fatos analíticos em termos abstratos, impessoais e a-históricos". Não iremos procurar nos mitos ou nos sonhos um significado "verdadeiro". Os mitos, e talvez também os sonhos, acionam uma pluralidade de símbolos, dos quais nenhum, tomado isoladamente, significa o que quer que seja. Só adquirem significação na medida em que entre eles se estabelecem relações. Sua significação não existe no absoluto; é somente "de posição".

Se me permitem uma comparação simplista, a situação com que se defronta o analista dos mitos se assemelha um pouco à ilustrada pela escrita, ou melhor, pelas escritas japonesas. Consistem, de um lado, em dois silabários diferenciados apenas pelo grafismo, e de outro, em ideogramas derivados do chinês. Esses tipos de escrita não são independentes entre si: eles se completam. Cada um dos dois silabários *kana* dá o som sem equívoco, mas não o sentido, já que os homônimos são especialmente numerosos na língua japonesa: para as palavras *kan, kô* e *shô,* um dicionário comum fornece pelo menos quinze. O inverso ocorre com os caracteres chineses ou *kanji.* Em sua maioria, incluem uma chave ou radical que indica o campo semântico a que pertence a palavra ou as palavras, qualquer que seja a forma, nominal ou verbal, que o ideograma transcreve. Em japonês, às vezes essas palavras são mais de dez; parentes pelo sentido, podem ser totalmente diferentes do ponto de vista fonético. Para precisar o som, superpõe-se ou justapõe-se ao *kanji* um ou vários *kana;* para precisar o sentido, a orientação é dada pelo *kanji* de preferência ao *kana.* A escrita japonesa utiliza simultaneamente, portanto, dois códigos (e até três, se bem que tenda atualmente a reservar um dos dois silabários para a transcrição das palavras estrangeiras, ainda não naturalizadas na lín-

gua). O sentido do texto não emana nem de um nem do outro, pois cada um deles isoladamente não permitiria dirimir as dúvidas; é o resultado de seu ajustamento recíproco. Ê mais ou menos o mesmo que ocorre nos mitos, com a diferença de que os códigos utilizados são mais numerosos.

* * *

Se o código sexual por si só permitisse decifrar o mito de Édipo, como se explicaria o fato de sentirmos uma satisfação de outra ordem, mas não menos intensa, ao escutarmos ou lermos *Um Chapéu de palha da Itália?* A tragédia de Sofocles e a comédia de Labiche são na verdade a mesma peça em que o tio Vézinet, que é surdo, e Tirésias, que é cego, se substituem. Tirésias diz tudo, ninguém acredita. Vezinet quer dizer tudo, ninguém deixa. Devido a uma enfermidade que os afeta enquanto interlocutores, ninguém dá crédito a palavras que, se tivessem sido corretamente interpretadas, teriam posto um fim na ação antes mesmo que ela começasse. E é, em ambos os casos, porque essa solução já pronta foi ignorada, que surge uma crise entre aliados por casamento: num caso, entre o herói da peça e o cunhado, que ele acusa de maquinação; no outro, entre o herói da peça e o sogro ("Meu genro, tudo está rompido!") que o censura por faltar com os seus deveres.

Isso não é tudo. Cada uma das peças coloca e tenta resolver os mesmos problemas e, para consegui-lo, operam exatamente do mesmo modo. Em *Édipo Rei* o problema inicial é descobrir quem matou Laio; um indivíduo qualquer serve, contanto que preencha determinadas condições. Em *Um Chapéu de palha da Itália,* trata-se inicialmente de descobrir um chapéu

idêntico a um chapéu desaparecido. Qualquer chapéu serve, contanto que preencha determinadas condições. Mas, bem no meio das peças, o problema inicial é deslocado. Em Sófocles, a busca de um assassino qualquer vai sendo preterida progressivamente em favor da descoberta, muito mais interessante, de que o assassino procurado é exatamente quem procura descobrir o assassino. Do mesmo modo, em Labiche, a busca de um chapéu idêntico ao primeiro desaparece debaixo da descoberta progressiva de que o chapéu procurado é aquele que foi destruído.

Os dois autores poderiam ter parado por aí. Mas ambos dão nova vida à intriga trazendo à superfície um problema que, como eu disse, estava desde o início implicado pelo outro, embora não tivesse sido claramente formulado. Em ambos os casos, o problema diz respeito às regras de casamento e ao estatuto da aliança no seio da sociedade. Através das alusões de Tirésias, *Êdipo Rei* coloca o problema da relação entre o estado civil real de Édipo e o seu suposto estado civil, este de acordo, o outro, em desacordo com as normas sociais; há, pois, uma contradição entre eles. *Um Chapéu de palha da Itália* tem como ponto de partida a convivência sob o mesmo teto de dois casais com estados civis opostos: de um lado, os noivos ou recém-casados, de outro, um casal ilegítimo e escandaloso. Se essa coabitação de um jovem casal burguês com um casal adúltero não fosse incompatível com as normas sociais, Fadinard não se teria lançado à busca do chapéu e não haveria peça nenhuma...

Para cotejar esses dados antitéticos e levá-los até um ponto em que irão confundir-se, as duas peças procedem em três etapas que são simétricas entre si. *Êdipo Rei:* 1) Édipo é informado por sua esposa Jocasta acerca das circunstâncias do assassinato de Laio, o que

lhe dita o seu plano de busca; 2) Édipo é informado pelo mensageiro de que não é filho de Pólibo e Mérope, e sim uma criança abandonada; 3) Êdipo é informado pelo servidor de que essa criança abandonada é o filho de Laio e Jocasta, ou seja, ele mesmo. E agora, *Um Chapéu de palha da Itália:* 1} Fadinard é informado por uma modista, ex-amante, de que existe um chapéu como ele procura, o que lhe dita o seu plano de investigação; 2) Fadinard é informado pela proprietária do chapéu de que ela não o tem mais, deu-o; 3) Fadinard compreende no encontro com a empregada que o chapéu que procura é exatamente aquele que foi comido.

Também em ambas as peças, cada passo em direção à solução do problema é acompanhado por um movimento em sentido inverso, executado pelos que cercam o protagonista. Primeiro Jocasta, depois o mensageiro, duas vezes, estão certos de trazer provas cada vez mais cabais de que o problema não existe. O casamento de Fadinard acredita percorrer ao longo da peça as etapas confirmatórias de um verdadeiro casamento: cartório, restaurante, domicílio conjugai. No final desses percursos invertidos, os estados civis de Édipo se superpõem; será compreensível como, sendo incompatíveis no início, podem agora coincidir. Igualmente no fim de um duplo percurso, a incompatibilidade com que se abria a comédia de Labiche desaparece quando Anais de Beauperthuis, no início esposa adúltera, surge como uma esposa fiel e injustamente suspeita: homóloga de Helena aos olhos da sociedade, em vez de sua antítese personificada.

Para chegar a esses resultados, bastou que se resolvesse descobrir, num caso, um objeto escondido, no outro, uma pessoa escondida, de cuja existência, desde o início das duas peças, desconfiava-se ou sabia-se: em Labiche, o presente do tio Vezinet, pois ninguém se

preocupou em saber o que continha o pacote, embora o doador morresse de vontade de dize-lo e fizesse repetidas alusões a esse respeito; em Sófocles, o criado que possui a chave do enigma e cuja existência se conhece ao longo de toda a peça, mas só é convocado *in extremis.* A trama das duas intrigas consiste nas peripécias análogas imaginadas pelos dois autores para fazer com que os resultados surgissem com um atraso calculado.

A codificação sexual não pode, portanto, dar conta, por si só, do interesse que tem para nós a tragédia grega, ou da atenção apaixonada com que seguimos o seu desenrolar. Releia-se *Édipo Rei:* girando em torno de um ponto de direito constitucional — entre o irmão e o marido da rainha, quem tem o direito ao poder legítimo? —, é um enigma policial ("todo drama é de de certo modo um enigma policial que Édipo deve desvendar", escreve J.-P. Vernant[10]), que vai sendo resolvido no decorrer de um processo público, uma fórmula ilustrada em nossos dias com uma elegante economia de meios pelos romances de Earle Stanley Gardner. Apesar dos conteúdos diferentes, o interesse despertado pela tragédia de Sófocles e pela comédia de Labiche deve-se às propriedades específicas de uma armação comum. Nesse sentido, pode-se dizer que *Édipo Rei* e *Um Chapéu de palha da Itália* são metáforas desenvolvidas uma da outra. E suas intrigas paralelas evidenciam a própria natureza da metáfora que, ao aproximar termos ou séries de termos, subsume-os sob um campo semântico mais vasto; tomado isolada-

(10) A idéia dessa comparação não é nova. Impôs-se desde o nascimento do romance policial, cujo pai, como se sabe, foi Émile Gaboriau (1832-1873). Num artigo escrito logo após a sua morte, Francisque Sarcey elogia-o por ter renovado "um gênero de narrativa (que) é representado de século em século desde Zadig até a lenda de Édipo utilizada por Sófocles e que me parece ser o protótipo".

mente, cada termo ou série de termos não poderia tornar acessível sua estrutura profunda e menos ainda a sua unidade.

* * *

Não se deve levar esse pequeno exercício de análise estrutural muito a sério. Não passa de um jogo, mas sob uma aparência fútil, ajuda a compreender melhor que intrigas heteróclitas despertam interesse menos por seu conteúdo do que por uma forma. Aliás, o estudo de *Édipo Rei,* conduzido em bases totalmente diferentes, leva os helenistas à mesma conclusão: "Puro esquema operatório de inversão, regra de lógica ambígua (.. .) forma (que) tem na tragédia um conteúdo", diz J.-P. Vernant. E num livro consagrado justamente a Sófocles, J. Lacarrière pergunta: o povo grego "não buscou (...) as leis secretas que revelam o Trágico em si?"; isto é, acrescenta, um procedimento trágico que talvez "se confunda com a busca — no destino dos homens — da simetria que a ciência e a filosofia grega descobriram na ordem do cosmos".

Mas afinal o que é esse esquema (ou forma, ou simetria)? Como eu disse, é aquele que o romance policial tornará popular em milhões de exemplares, mas aplicado a conteúdos tão monótonos que o esquema parece despojado, reduzido a linhas imediatamente perceptíveis; daí a força do gênero junto a um público até pouco letrado. Contudo, nesse caso, como em outros, o esquema consiste num conjunto de regras destinadas a tornar coerentes elementos inicialmente apresentados como incompatíveis ou até mesmo contraditórios. Entre um conjunto de partida e um conjunto de chegada, cada um contendo termos (os personagens) e relações (as funções que lhes são atribuídas pela in-

triga), trata-se de estabelecer uma correspondência biunívoca por meio de operações diversas: aplicação, substituição, translação, rotação, inversão, que se compensam, de modo que o conjunto de chegada também forma um sistema fechado. Tudo fica igual e tudo será diferente. O resultado será tanto mais satisfatório para o espírito quanto mais complexas, e mais engenhosas, as operações. Em suma, a volúpia intelectual proporcionada por tais exercícios deve-se a apresentarem a invariância sob a mais improvável transformação.

Serei acusado de reduzir a vida psíquica a um jogo de abstrações, de substituir a alma humana, com suas febres, por uma fórmula asséptica. Não nego as pulsões, as emoções, o fervilhar da afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem num cenário já construído, arquitetado por imposições mentais. Ignorando-as, retornaríamos às ilusões de um empirismo ingênuo, com uma única diferença: o espírito seria passivo diante de estímulos internos em vez de externos, *tabula rasa* transposta do âmbito da cognição para o da vida afetiva. Um esquematismo primitivo sempre impõe uma forma aos transbordamentos desta última. Em seus ímpetos mais espontâneos, a afetividade procura abrir caminho por entre obstáculos que são também marcos; opõem-lhe resistência, mas marcam os caminhos possíveis, cujo número limitam, e que comportam paradas obrigatórias.

Édipo Rei tem sem dúvida em relação a *Um Chapéu de palha da Itália* o privilégio de uma longa anterioridade, e poder-se-ia argumentar que as duas intrigas não são realmente paralelas. Labiche, dirão, apenas recolheu nas lixeiras da tradição literária um esquema batido cuja invenção se deve unicamente a Só-

lhe dita o seu plano de busca; 2) Êdipo é informado pelo mensageiro de que não é filho de Pólibo e Mérope, e sim uma criança abandonada; 3) Êdipo é informado pelo servidor de que essa criança abandonada é o filho de Laio e Jocasta, ou seja, ele mesmo. E agora, *Um Chapéu de palha da Itália:* 1) Fadinard é informado por uma modista, ex-amante, de que existe um chapéu como ele procura, o que lhe dita o seu plano de investigação; 2) Fadinard é informado pela proprietária do chapéu de que ela não o tem mais, deu-o; 3) Fadinard compreende no encontro com a empregada que o chapéu que procura é exatamente aquele que foi comido.

Também em ambas as peças, cada passo em direção à solução do problema é acompanhado por um movimento em sentido inverso, executado pelos que cercam o protagonista. Primeiro Jocasta, depois o mensageiro, duas vezes, estão certos de trazer provas cada vez mais cabais de que o problema não existe. O casamento de Fadinard acredita percorrer ao longo da peça as etapas confirmatórias de um verdadeiro casamento: cartório, restaurante, domicílio conjugai. No final desses percursos invertidos, os estados civis de Êdipo se superpõem; será compreensível como, sendo incompatíveis no início, podem agora coincidir. Igualmente no fim de um duplo percurso, a incompatibilidade com que se abria a comédia de Labiche desaparece quando Anais de Beauperthuis, no início esposa adúltera, surge como uma esposa fiel e injustamente suspeita: homóloga de Helena aos olhos da sociedade, em vez de sua antítese personificada.

Para chegar a esses resultados, bastou que se resolvesse descobrir, num caso, um objeto escondido, no outro, uma pessoa escondida, de cuja existência, desde o início das duas peças, desconfiava-se ou sabia-se: em Labiche, o presente do tio Vezinet, pois ninguém se

preocupou em saber o que continha o pacote, embora o doador morresse de vontade de dize-lo e fizesse repetidas alusões a esse respeito; em Sófocles, o criado que possui a chave do enigma e cuja existência se conhece ao longo de toda a peça, mas só é convocado *in extremis.* A trama das duas intrigas consiste nas peripécias análogas imaginadas pelos dois autores para fazer com que os resultados surgissem com um atraso calculado.

A codificação sexual não pode, portanto, dar conta, por si só, do interesse que tem para nós a tragédia grega, ou da atenção apaixonada com que seguimos o seu desenrolar. Releia-se *Édipo Rei:* girando em torno de um ponto de direito constitucional — entre o irmão e o marido da rainha, quem tem o direito ao poder legítimo? —, é um enigma policial ("todo drama é de de certo modo um enigma policial que Édipo deve desvendar", escreve J.-P. Vernant[10]), que vai sendo resolvido no decorrer de um processo público, uma fórmula ilustrada em nossos dias com uma elegante economia de meios pelos romances de Earle Stanley Gardner. Apesar dos conteúdos diferentes, o interesse despertado pela tragédia de Sófocles e pela comédia de Labiche deve-se às propriedades específicas de uma armação comum. Nesse sentido, pode-se dizer que *Édipo Rei* e *Um Chapéu de palha da Itália* são metáforas desenvolvidas uma da outra. E suas intrigas paralelas evidenciam a própria natureza da metáfora que, ao aproximar termos ou séries de termos, subsume-os sob um campo semântico mais vasto; tomado isolada-

(10) A idéia dessa comparação não é nova. Impôs-se desde o nascimento do romance policial, cujo pai, como se sabe, foi Émile Gaboriau (1832-1873). Num artigo escrito logo após a sua morte, Francisque Sarcey elogia-o por ter renovado "um gênero de narrativa (que) é representado de século em século desde Zadig até a lenda de Édipo utilizada por Sófocles e que me parece ser o protótipo".

mente, cada termo ou série de termos não poderia tornar acessível sua estrutura profunda e menos ainda a sua unidade.

* * *

Não se deve levar esse pequeno exercício de análise estrutural muito a sério. Não passa de um jogo, mas sob uma aparência fútil, ajuda a compreender melhor que intrigas heteróclitas despertam interesse menos por seu conteúdo do que por uma forma. Aliás, o estudo de *Édipo Rei,* conduzido em bases totalmente diferentes, leva os helenistas à mesma conclusão: "Puro esquema operatório de inversão, regra de lógica ambígua (...) forma (que) tem na tragédia um conteúdo", diz J.-P. Vernant. E num livro consagrado justamente a Sófocles, J. Lacarrière pergunta: o povo grego "não buscou (...) as leis secretas que revelam o Trágico em si?"; isto é, acrescenta, um procedimento trágico que talvez "se confunda com a busca — no destino dos homens — da simetria que a ciência e a filosofia grega descobriram na ordem do cosmos".

Mas afinal o que é esse esquema (ou forma, ou simetria)? Como eu disse, é aquele que o romance policial tornará popular em milhões de exemplares, mas aplicado a conteúdos tão monótonos que o esquema parece despojado, reduzido a linhas imediatamente perceptíveis; daí a força do gênero junto a um público até pouco letrado. Contudo, nesse caso, como em outros, o esquema consiste num conjunto de regras destinadas a tornar coerentes elementos inicialmente apresentados como incompatíveis ou até mesmo contraditórios. Entre um conjunto de partida e um conjunto de chegada, cada um contendo termos (os personagens) e relações (as funções que lhes são atribuídas pela in-

triga), trata-se de estabelecer uma correspondência biunívoca por meio de operações diversas: aplicação, substituição, translação, rotação, inversão, que se compensam, de modo que o conjunto de chegada também forma um sistema fechado. Tudo fica igual e tudo será diferente. O resultado será tanto mais satisfatório para o espírito quanto mais complexas, e mais engenhosas, as operações. Em suma, a volúpia intelectual proporcionada por tais exercícios deve-se a apresentarem a invariância sob a mais improvável transformação.

Serei acusado de reduzir a vida psíquica a um jogo de abstrações, de substituir a alma humana, com suas febres, por uma fórmula asséptica. Não nego as pulsões, as emoções, o fervilhar da afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem num cenário já construído, arquitetado por imposições mentais. Ignorando-as, retornaríamos às ilusões de um empirismo ingênuo, com uma única diferença: o espírito seria passivo diante de estímulos internos em vez de externos, *tabula rasa* transposta do âmbito da cognição para o da vida afetiva. Um esquematismo primitivo sempre impõe uma forma aos transbordamentos desta última. Em seus ímpetos mais espontâneos, a afetividade procura abrir caminho por entre obstáculos que são também marcos; opõem-lhe resistência, mas marcam os caminhos possíveis, cujo número limitam, e que comportam paradas obrigatórias.

Êdipo Rei tem sem dúvida em relação a *Um Chapéu de palha da Itália* o privilégio de uma longa anterioridade, e poder-se-ia argumentar que as duas intrigas não são realmente paralelas. Labiche, dirão, apenas recolheu nas lixeiras da tradição literária um esquema batido cuja invenção se deve unicamente a Só-

focles, e desde então reutilizado com freqüência. Pode ser; não surpreenderia que Labiche, depois de sólidos estudos secundários e da École de Droit, tivesse guardado a lembrança de *Édipo Rei.* Mas ao preencher a mesma fôrma com um material tão diverso, de qualquer modo demonstrava que, já em Sófocles, a fôrma contava mais do que o conteúdo. Talvez até se chegue a ver uma imitação propositada na presença, nos dois casos, do mesmo triângulo canônico. No ângulo superior, um notável: Tirésias, que sabe disso, e Vézinet que, sem saber, tem a chave do problema. Na base do triângulo, os membros de um par ancilar afastados no espaço ocupam os dois outros vértices: mensageiro e criado em *Édipo,* valete e camareiro em *Um Chapéu.* Consciente ou inconscientemente (e mesmo esta diferença se atenua, já que Tirésias é um inspirado), os dois notáveis têm um conhecimento interno e de certo modo esotérico da solução do problema. O conhecimento dos criados, ao contrário, pode ser chamado de ainda mais exotérico na medida em que eles vêm de fora: resulta de suas respectivas posições nas extremidades do campo em que se desenrola toda a ação — Corinto e Tebas *em Édipo,* o domicílio de Fadinard e o de Beauperthuis em *Um Chapéu* —, e a verdade emana do fato de os dois personagens terem sido e serem recolocados em contigüidade espacial. E finalmente, em ambos os casos, uma prova tangível surge oportunamente: pés inchados e fragmentos de chapéu corroboram uma identidade mantida em segredo e que, por suas idas e vindas (ou seja, de um modo que no próprio e no figurado podemos chamar de terra-a-terra), também revelam enfermos sociais, por esse motivo desprezados — são criados —, formando um par ao qual se opõe um enfermo físico — cego ou surdo — que retira dessa identidade um conhecimento sábio, mas

não escutado por seus pares. Não se podem excluir *a priori* as reminiscências, mas a matéria tratada é tão diferente, as correspondências formais tão precisas, que se é mais levado a crer que um mesmo esquema, uma vez dado, vai-se desdobrando de modo idêntico, engendrando sempre as mesmas configurações.

Rejeitar-se-á, talvez, esse paralelo entre uma tragédia sublime e um divertimento bufão separados por um lapso de dois mil e trezentos anos. Contudo, os mitos também não são atemporais, e aqueles comparados neste livro não pertencem a gêneros que vão *do* movimento dos astros a funções orgânicas, da criação do mundo à fabricação dos potes, do mundo dos deuses ao dos animais, das desordens cósmicas às brigas conjugais? E lembremo-nos de que os índios americanos consideram especialmente sagradas histórias que, para nós, parecem vulgares, quando não obscenas ou francamente escatológicas.

Foi seguindo o seu exemplo e atendo-me às lições do pensamento mítico que confrontei gêneros pertencentes à tragédia e à comédia, que colocam em cena heróis legendários ou figuras de *vaudeville:* cada um, a seu modo, fornece as chaves de leitura que permitem decifrar as mensagens que nenhuma, aplicada isoladamente, bastaria para reconstituir.

Não é sempre isso o que acontece quando se coloca um problema de significação? Sabemos que o sentido de uma palavra é duplamente determinado: pelas que a precedem ou sucedem no discurso, e pelas que poderiam ter sido colocadas em seu lugar para dar a mesma idéia. Os lingüistas chamam de cadeias sintagmáticas as seqüências do primeiro tipo, em que as palavras se articulam na duração. Chamam de conjuntos paradigmáticos as coleções do segundo tipo, compostas de palavras mobilizáveis no presente cada vez que

um locutor escolhe uma de preferência a outras que também teria podido empregar.

Dito isso, como se procede para definir uma palavra, transferi-la para o sentido figurado, representar a sua noção por um símbolo? Definir uma palavra é substituí-la por outra palavra ou locução pertencente ao mesmo conjunto paradigmático. Utilizar uma metáfora é desviar uma palavra ou locução de uma cadeia sintagmática para introduzi-la em outra cadeia sintagmática. Quanto ao símbolo, constitui uma entidade que, numa certa ordem conceituai, mantém com o contexto as mesmas relações sintagmáticas que, numa outra ordem conceituai, a coisa simbolizada mantém com um outro contexto. O pensamento simbólico coloca, assim, em relação paradigmática termos homólogos, cada um numa relação sintagmática particular.

Mas a significação ou o excesso de significação visados não pertencem propriamente à nova palavra, à nova cadeia ou ao novo conjunto. A significação resulta de terem sido relacionados à outra palavra, à outra cadeia, ao outro conjunto, que completam mais do que substituem, a fim de que essa aproximação enriqueça ou nuance o campo semântico a que ambos pertencem na mesma medida, ou então precise os seus limites. Significar jamais é senão estabelecer uma relação entre termos. Mesmo os lexicógrafos, que trabalham com muito rigor, sabem do perigo das definições circulares. Sabem também que, sob pretexto de evitálas, em geral apenas distanciam as voltas. A circularidade existe pela simples razão de que as palavras são definidas por meio de outras palavras, em cuja definição acabará intervindo a das palavras que elas mesmas permitiram definir. O vocabulário de uma língua pode compreender dezenas ou centenas de milhares de pala-

vras. Pelo menos em termos ideais, constitui, num dado momento, um sistema fechado.

Assim, a reciprocidade de perspectivas em que vi o caráter próprio do pensamento mítico pode reivindicar um domínio de aplicação muito mais vasto. É inerente aos procedimentos do espírito sempre que tenta aprofundar o sentido; diferem apenas as dimensões das unidades semânticas sobre as quais ele trabalha. Sem se preocupar em encontrar um apoio externo, uma referência absoluta independente de contexto, o pensamento mítico não se opõe por isso à razão analítica. Surgido das mais remotas eras, tutor irrecusável, ele nos apresenta um espelho de aumento onde, sob uma forma maciça, concreta e figurada, refletem-se alguns dos mecanismos a que está submisso o exercício do pensamento.

Dezembro 1983-abril 1985

Referências

INTRODUÇÃO:

	Pág.
Sébillot 1895; Belmont 1984.	10
Sébillot 1895: art. "Cordonniers", p. 11.	11
Medawar e Medawar 1983: 100.	
Montaigne, livro III, capítulo XI.	
Soustelle 1979: 114-115, 168.	12
Morley, 1946: 230-231; Thompson, J. Eric S. 1970: 243-246; Sablott e Rathje 1975; Soustelle 1982: 170.	
Mcllwraith 1948:1, 361.	
Buicker 1973: 19.	
Lévi-Sirauss 1962b: 153-159.	12-13
Magana 1982a, b; Frickel 1953: 271-272 e n. 4, 5.	13
Fock 1963: 56-71.	
Tastevin 1926: 163.	14
Alvarez 1939: 156.	
Becher 1959: 106.	
Reichel-Dolmatoff 1978: 285-286.	15
Radcliffe-Brown 1948: 311-312. 271.	
Seeger 1977: 358; 1981: 92-93, 119.	15-16
Ortiz-Gomez 1983: 143-144, 216.	16-17
Meggitt 1962: 49.	
Posener 1959: art. "vases".	18
Hérit ier- Izard 1958: 23.	18-19
Maquetl961:10.	
Sales 1981: 53.	
Léger 1981: 259-271.	19'
Aston 1896:1, 119-122.	20-21
Lévi-Strauss 1984: 109-111.	21

Pág.

CAPÍTULO 1:

Karsten 1935: 519-520; Farabee 1922:124-125. 23-25
Karsten 1935:521, 522.
Guallart 1958: 92. 25
Pellizzaro 1982: 53-89.
Descola 1984: 91-92, 272. 25-26
Stirling 1938: 123. 26
Guallart 1958. Bibliografia em Pellizzaro, Rueda. 26-27
Stirling 1938:124-128. 28
Berlin 1977.
Sauer 1950: VI, 505.
Karsten 1935:141,138. 29-30
Descola 1984:190. 30
Casevitz-Renard 1972: 249.
Garcia 1935-1937: vol. 17, 223 e 226; vol. 18,170.
Guallart 1958: 8, 33. Descola 1984:165.
Descola 1984:166. Pellizzaro s.d.: 117-122. 32
Stirling 1938:122.
Stirling 1938: 73, 95,126, n. 37.
Karsten 1923:12; 1935:100, 492. 32-33
Pellizzaro 1978: 86-89. 33

CAPITULO 2:

Lévi-Strauss 1966: 31 n. 1 *epassim.* 34
Karsten 1935: 99-100. 34-35
Stirling 1938: 94. 35
Orbigny 1844: III, 94.
Duviols 1974-1976: 176-177.
Foster 1965: 46. 35-36
Garcia 1935-1937: vol. 17, 223. 36
Duviols,/.c.
Nimuendaju 1946a: III, 723-724.
Chaumeil 1983:188 n. 34.
Tastevín 1925:172-206. 36-37
Harner 1977: 69; Rueda 1983: 89-91. 37
Schomburgk 1922: 1, 203. *Cf.* Lévi-Strauss 1964: 253-254. 37-38

	Pàg.
Penteado Coelho 1984:12-13.	38
Huxley 1956: 247.	
Briffault 1927:1, 466-467,	38-39
Nicklin 1979: 436-458.	39
Hissink e Hahn 1961: 227-228.	
Pellizzaro 1978:121.	39-40
E. von Hildebrand 1976:*181-187.*	40
Walker 1917:141 n, 1.	
Speck 1935: 83.	41-42
J. O. Dorsey 1888: 77; 1890: 217.	42
Bowers 1965:165-166, 373-374, 375, 389-392.	42-45
Cushing 1887:510 e segs.	45
Stevenson 1905: 373-377; Parsons 1916:523-524	
Chapman 1967: 209-211.	46
Skinner 1921: 285-286.	
Neill 1884: 251.	46-47

CAPITULO 3:

Lehmann-Nitsche 1927,1928,1930.	50-51
Léry 1975:156-157.	51
Nimuendaju 1952:116-118.	
Goejel943:ll,21,54,124.	
Reichel-Dolmatoff 1968: 166.	
Musters 1872:203.	
Humboldt, *in* Brehm s.d.: II, 571; Brehm 1891: 233-239; Roth 1915:161-162.	52
Descola 1984:100.	
Azara 1803: II, 527-529.	
Rodrigues 1890:151-152.	
Veríssimo 1886: 62.	
Orico 1929: 67-70.	
Schultz e Chiara: 128-130.	
Lehmann e Nitsche 1927; Roth 1915: 371.	
Ahlbrinck 1956: art. "woka".	
Bannerl957:59.	53
Recinos 1950: 147 e n. 17; Edmonson 1971: *119-120.*	53
Couto de Magalhães 1940:170.	
Civrieux 1980:52-54.	

	Pág.
Rivet e Rochereau 1929: 82, 89.	54
Weiss 1975: 260; Vega 1737: cap. XXVIII, 332-333.	
Ahlbrinck 1956: art. "woka".	
Amorim 1928: 319-339.	55
Teschauer 1925: 69-78.	
Lehmann-Nitsche 1930: 268-272.	56
Stirling 1938: 124.	
Nordenskiõld 1924: 291-292.	57
Wavrin 1937: 635. *Cf.* Lévi-Strauss 1968: 238.	
Goeje 1943: 54.	
Murphy 1958:121; Kruse 1946-1949: 655.	
Lévi-Strauss 1968: M ^ ^ ; Wagley e Galvão 1949: 140-142.	58
Batchelor 1901: 185-187.	59
Lehmann-Nitsche 1928, 1930.	59-60
Banner 1957: 59-60.	60
Nimuendaju 1946b: 179-181.	
Roth 1915:161-162, 175-176, 274, 371.	61
Nimuendaju 1952: 131.	
Lévi-Strauss 1964:134.	
Bernand-Mufioz 1977: 70-82; Wagner 1967: 17, 101-103.	62
Lehmann-Nitsche 1930: 253.	62-63
Wagner 1967: 17-19, 117.	63-65
Bernand-Mufioz 1977: 230-232.	
Wagner 1967: 19-20.	

CAPÍTULO 4:

Métraux 1946b: 213-214, 367-368.	68
Métraux 1944.	
Brehm 1891: 541.	70
Banner 1957: 59; Ahlbrinck 1956: art. "woka".	71
Ihering 1940: art. "João de Barro".	71-72
Métraux 1946a: 33-36.	72-73
Métraux 1939:10-11.	
Barabas e Bartolomé 1979: 126-128.	
Karsten 1967:107.	73-74
Ewers 1945: 289-299.	
Métraux 1943: 19.	74

	Pág.
Greenberg 1956; Suárez 1973.	
Abreu 1914: 489, 494, 275-276.	75
Brehm 1891: 540.	76
CAPITULO 5:	
Bent 1964; Brasher 1962: II, 393-400.	80
RobbinseíaA 1966.	
Schaeffer 1950: 42; Teale 1965.	81
Beckwith 1938:14, 293.	
Speck 1921: 362-363; 1935: 24-25.	
Skinner e Satterlee 1915: 442.	
J. O. Dorsey 1895: 500.	
Witthoft 1946: 379.	
Converse 1908: 174, 181, 183.	
Michelson 1927:107, 111,115.	82-83
Stephen 1936: 307 n. 1, 470; Cushing 1920:161.	83
Powelll881:25.	
Dixon 1912:192-197; 1908: 163-165.	83-84
Gatschet 1890:1, 502, II, 234; Barker 1963a, b.	84
Ray 1963: 46-47.	
Curtin 1912: 186-190.	84-85.
Ahenakew 1929: 335-337; Beckwith 1930: 387-389; 1938: 292-293; G. A. Dorsey 1906: 446-447; 1904: 146-147; Dorsey e Kroeber 1903: 69-70; Grinnell 1892:165; Jones 1915:13,130; Josselin de Jong 1914: 15-18; Kroeber 1901: 260-264; 1907: 69-70; Rand 1894: 316-317; Reichard 1947: 143-144; Wissler e Duvall 1908: 24-25; étc. Inventário maior *in* S. Thompson 1929:300.	87 e 88
Schaeffer 1950: 42.	89
Kroeber 1901: 260-264.	
Audubon 1868:1,121.	89-90
Speck 1946: 256; Fenton 1953: 202.	90
Lowie 1909:120, 108-109.	
Wissler e Duvall 1908: 24-25, 37.	
Nunes Pereira 1945: 117.	90-91
Riggs 1890: 422; Wallis 1923: 66, 57.	91
Opler 1941:195, 300-301; 1946:125-131.	91-92

	Pág.
McDermott 1901: 245.	92
Goeje 1943: 54.	
Bryce Boyer 1979: 226.	

CAPÍTULO 6:

Brehm 1890: 644-657; Buffon 1763: XIII, 38-48; Grasse 1955: XVII, II: 1182-1266.	95
Stirling 1938: 124-129.	96
Karsten 1935: 519-520; Pellizzaro 1982: 53-89; Rueda 1983:59-60.	98-99
Stirling 1938: 72-73; Karsten 1935: 98; Harner 1962: 266.	
Pellizzaro 1980a: 195.	
Goeje 1943: 47.	100
Métraux 1931:151; 1946b: 367; Thompson s.d	
Pellizzaro s.d.: 16: Guallart 1958: 61.	
Pellizzaro 1982: 70-71; Karsten 1935: 526.	101
Stirling 1938: 129.	
Karsten 1935: 222; Guallart 1958: 92.	102
Pellizzaro 1982: 59.	
Wavrin 1937: 601.	103
Ehrenreich 1948:129.	104
Hildebrand 1975: 356-357; 1979: 269-277.	105-106
Schultz 1964: 230-232.	106-107
Albisetti e Venturelli 1962-1976: II, 1139-1167.	107-108
Nimüendaju 1952:123-124.	109-110

CAPÍTULO 7:

Hissink e Hahn 1961: 39-40	111-113
Descola 1984:165, 269-270.	113
Guallart 1958: 33.	
Ihering 1940: art. "Preguiça".	114
Ahlbrinck 1956: art. "Kupírisi"; Hugh Jones 1979: 196.	
Chaumeil 1982:53 n. 16; 1983:150.	
Weiss 1975: 270, 570.	

	Pág.
Amorim 1928:138-145.	114-116
Oviedo y Valdes, *in* Britton 1941:14.	116-117
Beebe 1926: 35-37.	
Ulloa, *in* Britton 1941:15.	117
Schomburgk 1922:1,110-111.	
Wagley e Galvão 1949:159.	
Enders 1940: 7.	
Britton 1941: 32, 195-196.	117-118
Krieg 1939: 291; 1961: 20-23.	118
Peílizzaro 1980b: 32.	
Roth 1915: 369.	
Monod-Becquelin 1975: 168 n. 141.	
Craydall 1964:188.	119
Beebe 1926: 37-39; Goffart 1971:111-126.	
Thevert 1878: cap. LII.	
Oviedo y Valdes, *in* Britton 1941: 14.	
Léry 1975: cap. X.	
Gillin 1936: 203-204.	120
Murphy 1958:121; Wagley e Galvão 1949:155.	120-121
Hartt 1952.	
Goeje 1943: 72.	
Roth 1915: 204.	
Murphy 1958:124-125; Kruse 1946-1949: 631.	121
Fock 1963: 65-67; Derbyshire 1965: 28-43.	122
HissinkeHahn 1961: 287.	
Fock 1963:57, 70, n. 39.	
Murphy 1958:121; Amorim 1928:145.	
Spruce 1908: II, 454. *Cf.* Lévi-Strauss 1966: 367-368.	122-123.

CAPÍTULO 8

Goffart 1971:1-20.	124
Lévi-Strauss 1971: 500-501.	
Enders1935: 490.	125
Ihering 1940: art. "Tamanduá".	125-126
Goeje 1946:47.	126
Seeger 1981: 96-98; Roth 1915: 274.	
Hugh Jones 1979: 268; Peílizzaro 1980a: 192-194; Goeje 1943: 23.	

	Pág.
Rodrigues 1899: 54; Stradelü 1890: 669 e segs.	
Goffart 1971: *2,* 90; Van Tyne 1929.	126-127
Léví-Strauss 1964: 97.	127
Enders 1935: 494.	
Hissink e Hahn 1961: 165-176, 406-415; Amorim 1928:145; Borba 1908: 22.	127-128
Enders 1935: 494; Civrieux 1980:104-105.	
Hissink e Hahn 1961: 286, 295; Amorim 1928: 235 n. 8.	
Borba 1908: 25.	128
Cadogan 1959: 84; Schaden 1963.	
Cardus 1886: 369; Nino 1912: 37; Wallace 1889: 314.	
Hissink e Hahn 1961: 167.	128-129
Hissink e Hahn 1961:124-125, 351-355.	129
HissinkeHahnl961:39.	
Bórmidae Siffredi 1969-1970: 236, 225; Suarez 1973; Ritchie Key 1978a, b, c.	130
Karsten 1935: 125-126, 513-516; Guallart 1958: 88; Harner 1962: 269; Berlin 1977; Garcia Rendueles 1978; Pellizzaro 1978; Descola 1984: 267 e segs.	
Chaumeil 1983: 163, 172-174; Rivet e Rochereau 1929: 82; Barrett 1925: II, 360-381.	130-131
Nimuendaju 1952:119.	131
Wilbert 1962: 864-866; 1974: 86-90.	
Wilbert 1963: 234. *Cf.* Goeje 1943: 129.	
Harner 1962: 266.	
Opler 1940: 45-46.	132
Spiere Sapir 1930: 279; E. D. Jacobs 1959: 7, 9; M. Jacobs 1959: I, 101; Haeberlin 1924: 429; Adamson 1934: 81-83.	
J. O. Dorsey 1888: 237; 1895: 421.	
Dorsey e Kroeber: 122-123.	
Barbeau 1915:112.	133
Speck 1928: 261-262.	
Witthoft e Hadlock 1946; Gatschet 1888: 237.	
Teit 1930:180.	134
Hissink e Hahn 1961: 88-89; Chaumeil 1982: 53 n. 16.	135
Wagley 1940: 257-258.	

	Pág.
Roth 1915: 127; Wilbert 1970: 424-431; Goeje 1943: 128.	
Opler 1940: 46.	
Andrade 1931: 61.	
Barbeau 1915:111.	
Cornplanter 1938: 46-57.	136
Lévi-Strauss 1971: 497.	
Hewitt 1928: 801, 808-809; Curtin e Hewitt 1911: 616, 622.	
Stradeíli 1929: 362; Orico 1937: 21; Câmara Cascudo 1962:1, 11.	136-137
La Barre 1980: 78.	137
Beebe 1926: 66.	
Enders 1935: 423.	
Huxley 1956: 227.	
Derbyshire 1965:105.	
Weiss 1975: 265.	
Civrieux 1980:127-131,184.	138
Weiss 1975: 389-390, 397.	
Petrullo 1939: 237.	
Nimuendaju 1952: 123-124; Ortiz Gomes 1983: 202-205.	139
Murphy 1958:118; Kruse 1946-1949: 628-630.	
Swanton 1929: 200 n. 3.	139-140
Mooney 1900: 265, 449.	
Sahagun 1950-1953: Livro VI, parte VII, cap. 28; Livro XI, cap. I; *cf.* Seler 1961: vol. IV, 506-513.	140
Caso e Bernal 1952: cap. X.	*141*
Goeje'1943: 72.	
Lévi-Strauss 1964:188-191.	
Amorim 1928:134.	142
Coibacchini 1919: 114-115; 1925: 179-180.	
Laughlin 1977: 76-77, 259.	143
Barrett 1925: 360-381.	
Laughlin 1977: 2.	
Whiffen 1915: 225-226.	144
Wavrin 1937: 515-516, 620.	
Grenand 1980:322-324, 39-40, 42.	144-145
Descola 1984: 267 e segs.	145
Laughlin 1977: 76.	

	Pág.
Hocart 1929: 47; Boas 1894:153-182.	146
Grain 1957: 91-92; Curtin e Hewitt 1911: 616; Hewitt 1928:801.	147
Hissink e Hahn 1961: 88-89.	

CAPITULO 9

Weiss 1972: 170; 1975: 256.	148
Murphy 1958: 21.	148-149
Phinney 1934: 88-112; Jacobs 1945:173-178.	149
Jacobs 1945: 174.	
Bormida 1918: 3-4.	149-150
Métraux 1939: 9; 1946a: 24-25.	150
PoweII1881:27.	
Hissink e Hahn 1961: 162-163.	
Converse 1908: 105, n. 1; Parker 1912a: 119; Cornplanter 1938:54.	
Hissinki e Hahn 1961: 406-407.	
Hugh Jones 1979: 274.	152
Ratcliffe 1963: 28.	
Hissink e Hahn 1961: 39-40.	
Ihering 1940: art. "Bugio"; Ahlbrinck 1956: art. "api", "arawata".	152-153
Hissink e Hahn 1961: 440-442.	
Brett 1880:130-132.	
Petrullo 1939: 235.	
Brett 1880:131.	153
Stradelli 1929: 758; Amorim 1928:142-144.	
Wilbert 1970: 466-468; Roth 1915: 231,292-293; Lévi-Strauss 1964: 316; 1966:342.	
Murphy 1958: 118; Frikel 1953: 267-269; Roth 1915: 150-151; Wilbert 1970: 364-376.	153-155
Albisetti e Venturelli 1962-1976:1, 371.	156
Goeje 1943: 47.	
Carpenterl934:27.	
Hugh Jones1979:123,175.	157
Wallace 1889:154; Enders 1935: 484 e segs.	
Roth 1915: 211.	
Fock 1963:181.	
Carpenter 1934: 37.	

Pàg.

CAPITULO 10:

Nordenskiõld 1924: 294-295. 161-162
Garcia 1935-1937: vol. 18, 8, 9; 1942: 233-234. 162
G. A. Dorsey 1906: 61-62; Mallery 1887: 136-139; 1894: 722 e segs.; Russell 1908: 38, 47. 163
Swanton 1938.
Hewitt 1928: 453-611; *cf.* Smith 1884; Hewitt 1903; Curtin e Hewitt 1911; Cornplanter 1938. 164-166
Ragueneau, de Quen, *in* Jesuites 1972: t. 4, *p. 70, 73;* t. 5, p. 26 (anos de 1648,1656). 166-168
Curtin e Hewitt 1911:460. 168-169
Parker 1912b; Hewitt 1903: 282.
Cornplanter 1938:19.
Converse 1908: 33.
Hewitt 1928: 481.
Curtin e Hewitt 1911: 336-337, 341, 798, 804, 806.
Hewitt 1903:172, 222; 1928: 629.
Fenton 1962: 292. 170
Sagard 1636: t. II, p. 452; Brébeuf, *in* Jesuites 1972:1.1, p. 34 (ano de 1635).
Boas 1940:*334*, *cf.* Lévi-Strauss 1968:121-123. 171
Jakobson e Waugh 1979:127.
Lounsbury 1978: 336.
Baer 1978; 1979:128-129. 172
Lockwood 1979; Naranjo 1979. 173
Kroeber 1906: *319;* Boscana 1978:180-185; Curtis 1907-1930: XV, 101. 173-174
DuBois 1908b: 76, n. 6.
DuBois 1904b; Kroeber 1948a: *4-23;* DuBois 1906: 145-164.
DuBois 1908b: 125-126; 1904b: 236-237; 1906:155.
Kroeber 1948a: 13, n. 62. 175
DuBois 1906:158; 1908a: 230.
Curtis 1907-1930: XV, 122-123; DuBois *1901.*
Strong 1929; 130-131, 268-270. 176
Strong 1929:135.
Bourke 1889; Curtis 1907-1930: II, 56; Kroeber 1925: 770; Devereux 1961: 286-287 *epassim*; DuBois 1904a, 1906,1908b. 177-178

Pág.

Kroeber 1906: 314-316; Curtis 1907-1930: XV, 109-121; Strong 1929: 130-143, 268-270; DuBois 1904a; Kroeber 1925: 637, 678, 692, 714, 770-771, 788-792; Bean 1972:*passim*.

CAPITULO 11

Strong 1929:134,135. 179
DuBois 1908b; White 1957. 180
DuBois 1908b: 136-137.
Kroeber 1925: 642-644; Strong 1929: 300-301. 181
Harrington, *in* Boscana 1978:185.
Strong 1929:136,137, 142.
Garcia 1935-1937: vol. 17, pp. 223-224; vol. 18, p. 135. 182-183.
Harrington, *in* Boscana 1978:125. 183
Garcia 1935-1937: vol. 18, p. 3; 1942: 230; Pereira 1942: 240-241; Cenitagoya 1943:192.
Weiss 1975: 369. 184
Curtis 1907-1930: XV, 122-123.
Naranjo 1979:127.
Stirling 1938: 128.
Cenitagoya 1943: 196.
Nimuendaju 1919-1920:1010-1011.
Garcia 1935-1937, vol. 18: 230-233. *Cf.* Lévy-Strauss 1966: 274.
Ooosten 1983: 144. 185-186
Casevitz 1977: 131. 188
Couto de Magalhães 1940: 171.
Latcham 1924: 384-385, 567-568.
Pereira 1942: 240-243.
Strong 1929:134, 136; DuBois 1904a: 185. 189
Strong 1929:138, 269.
DuBois 1904a: 55.
Boscana 1978: 32. 190
Waterman 1909: 48.
Kroeber 1925: 619; Curtis 1907-1930; II, 86. 191
Curtis 1907-1930: XV, 119-120; Strong 1929:139.
Devereux 1961: 203, 206, 210; Bean 1972: 81. 191-192
Goffartl971. 192

	Pág.
Strong 1929: 288.	193
Moratto 1984; Chartkoff 1984; MacNeish 1978,1982.	194
Boas 1916:141.	

CAPITULO 12:

Stirling 1938: 80-85; Nimuendaju 1952: 27-30; Bianchi 1976.	199
Speck 1938; Riley 1952.	200
Pellizzaro s.d.: 36-37.	
Kroeber 1948a: 8-10.	201
Curtis 1907-1930: vol. XV, pp. 124-125; DuBois 1904b: 237; 1906:155.	
Kroeber 1948a: 12-13.	201-202
Strong 1929:131-132; 139, n. 317.	202
Erikson 1943; Posinsky 1957; Kroeber 1948b: 617-618.	203
Erikson 1943: 297.	
Preuss 1919-1926: 194-199.	205
Hugh Jones 1979:121-124,141, 197, 285.	
Murphy 1958: 95-102; Huxley 1956: 80.	
Barnouw 1955: 344; Lévi-Strauss 1964:149-152.	
Hugh Jones 1979: 280-281; Lévi-Strauss 1966: 235 e segs.; Goodwin 1939: 38.	
Bloomfield 1928: 268-269.	206
Boas 1890: 815.	
Albisetti e Venturelli 1962-1976: t. I, p. 717; Viertler 1979: 26.	
Basso 1970: 213-230.	
L. C. e M. T. Thompson 1972: 448.	
Ortiz-Gomes 1983: 227.	
Hugh Jones 1979: 305-306; *cf.* Biocca 1966: I, 230; Saake1958: 273.	
Seeger 1981: 210.	
Biocca 1966: II, 218.	
Sapir 1910: 471; 1968: 186-187.	207
Boas 1940: 479.	
Boas e Hunt 1902: III, 88; Swanton 1905-1909: 95.	
Skinner 1916: 343.	
Hearn 1901:1,331.	

	Pág.
Goeje 1943: 51, 103; Enders: 484 e segs.; Wallace 1889: 154.	207-208
Ahlbrinck 1956: art. "kupírisi'.	209
Lehmann-Nitsche 1922.	209-210.
Hissink e Hahn 1961:157,163.	210
Bórmida 1978: 5-6; Wagner 1967:56,126.	211
Garcia 1935-1937: vol. 18, p. 6, 10; 1942: 232; Cenitagoya 1943:186.	
Nimuendaju 1919-1920:1010-1011.	211-212

CAPITULO 13

Kroeber 1908a: 240.	217
Frate 1984.	219
Foster 1955: 28.	
Kroeber 1925: 736.	220-221
Foster 1965: 49-50.	223-224
Howry 1978: 247.	224
Kensinger *et ai.,* 1975: 55.	
Nordenskiõld 1920:148.	
Bunzel 1929; Fewkes 1919: 218; Linné 1945: 33.	
Gimbutas 1981: 26-31.	224-225
Reichel-Dolmatoff 1978: 281-282.	225
Gifford 1928.	
Nimuendaju 1952: 122-123, 132-133, 77-78, 134, 46.	227-228

CAPÍTULO 14:

Freud 1912.	229
Stirling 1938: 124-129.	230
Freud 1945:186, 166.	232
Freud 1984a: 21.	232-233
Benveniste 1966:1, cap. VII.	233
Freud e Jung 1975: II, 235.	234
Nunberg e Federn 1976-1983: III, 324.	
Freud e Jung 1975: II, 233-234.	234-235
Nunberg e Federn 1976-1983: III, 324.	
Freud 1976: 614 e*passim*.	235

	Pág
Freud e Jung 1975: II, 234.	
Freud 1984a: 38.	
Freud 1945: 175.	236
Freud 1984a: 30.	
Freud 1984a: 20.	
Freud 1945:175-176.	237
Freud 1945:184,185, 186.	237
Freud 1984a: 36, 37.	238
Freud 1984a: 35.	239
Voltaire 1764: 294-295.	240
Freud 1984a: 15, 37, 33.	241
Freud 1966:103.	
Freud 1984a: 42, 43.	
Freud 1985: 73.	
Freud 1984a: 26.	242
Freud 1984a: 33.	
Freud 1984b: 89.	
Labiche 1892-1894:1, 1-132.	244
Sófocles 1958:1, 246, *335.*	
Vernant e Vidal-Naquet 1972: 93,130.	248
Sarcey, *in* Bonniot 1985: 332.	
Lacarrière 1960: 103, 108.	
Lévi-Strauss 1971: 343-344.	

Bibliografia

ABREVIAÇÕES

AA	American Anthropologist.
APAMNH	Anthropological Papers of íhe American Museum of Natural History, Nova Iorque.
ARBAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D.C.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
CNAE	Contributions to North American Ethnology, Washington D.C.
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, Nova Iorque.
INM	Indian Notes and Monographs. Museum of the American Indian, Heye Foundation, Nova Iorque.
JAFL	Journal of American Folklore.
JSA	Journal de Ia Société des Américanistes, Paris.
MAFLS	Memoirs of the American Folk-Lore Society.
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History, Nova Iorque.
PAES	Publications of the American Ethnological Society.
RDMLP	Revista dei Museo de La Plata, Buenos Aires.
RMP	Revista do Museu Paulista, São Paulo.
SWJA	Southwestern Journal of Anthropology.
UCPAAE	University of Califórnia Publications in American Archaelogy and Ethnology.
VKAWA	Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam.
VKNAW	Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen.

TEXTOS:

Abreu, J. Capistrano de:
1914 *Rã-txa hu-ni-ku-T. A língua dos Caxinauás,* Rio de Janeiro.

Adamson, Th.:
1934 *Folk-Tales ofthe Coast Salish* (MÂFLS, 17), Nova Iorque.

Ahenakew, E.:
1929 "Cree Trickster Tales", *JAFL, 42.*

Ahlbrinck, W.:
1956 *Encyclopaedie der Karaiben* (VKAWA, N. R. Deel 21, I, 1931). Trad. francesa por D. van Herwijnen, mimeo. Paris.

Albisetti, C. e Venturelli, A. J.:
1962-1976 *Enciclopédia Bororó,* 3 vol., Campo Grande.

Alvarez, J.:
1939 "Mitologia, tradiciones y creencias religiosas de los salvajes Huarayos", *Actes du 27e. Congrès Intern. des Américanistes,* vol. 2, Lima.

Amorim, A. B. de:
1928 "Lendas em Nheêngatu e em Portuguez", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro,* t. 100, vol. 154 (2? de 1926).

Andrade, M. J.:
1931 *Quileute Texts* (CUCA, 12), Nova Iorque.

Aston, W.G.,ed.:
1896 *Nihongi. Chroniclesof Japan from the Earliest Times to A. D. 697* (Transacíions and Proceedings of the Japan Society), 2 vols., Londres.

Audubon, J. J.:
1868 *Scènes de Ia nature dans les États-Unis et le Nord de VAmérique,* trad. por E. Bazin, 2 vols., Paris, Sauton.

Azara, F. de:
1803 *Apuntiamentos para Ia historia natural de los pájaros dei Paraguay y Rio de Ia Plata,* Madri.

Baer, G.:
1978 "The Matsigenka view of the religious dimension of light", *Paper read at the Wth International Congress of Anthropol. andEthnol. Sciences,* Madras, multigraf.

1979 "Religión y chamanismo de los Matsigenka", *Amazônia Peruana-Chamanismo,* vol. 2, n? 4, Lima.

Banner, H.:

1957 "Mitos dos índios Kayapó", *Revista de Antropologia,* vol. 5, n? 1, São Paulo.

Barabas, A. M. e Bartolomé, M. A.:

1979 "Un Testimonio mítico de los Mataco", *JSA,* 66, Paris.

Barbeau, M.:

1915 *Huron and Wyandot Mythology* (Geological Survey of Canada, Memoir 80, Anthropol. Series n? 11), Ottawa.

Barker, M. A. R.:

1936a *Klamath Texts* (Univ. of Califórnia Publications in Linguistics, 30).

1936b *Klamath Dictionary (id.,* 31).

Barnouw, V.:

1955 "Interpretation of a Chippewa Origin Legend (3)", *JAFL,* 68.

Barrett, S. A.:

1925 *The Cayapa Indians of Ecuador* (INM, 40), 2 vols., Nova Iorque.

Basso, K. H.:

1970 " 'To Give up on words': Silence in Western Apache Culture", *SWJA,* 26, 3.

Batchelor, J.:

1901 *The Ainu and theirFolklore,* Londres.

Bean, L. I.:

1972 *Mukat 's People. The Cahuilla Indians of Southern Califórnia,* University of Califórnia Press.

Becher, H.:

1959 "Algumas notas sobre a religião e a mitologia dos Surára", *RMP,* n. s., II, São Paulo.

Beckwith, M. W.:

1930 "Mithology of the OglalaDakota", *JAFL,* 43.

1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (MAFLS, 32), Nova Iorque.

Beebe, W.:

1926 "The Three-toed Sloth", *Zoológica,* 3, 1, Nova Iorque.

Belmont, N.:

1984 "Mythologie des métiers. Ã propôs de 'Legendes et curiosités des métiers' de Paul Sébillot", *Ethnologie française,* 14,1, Paris.

Bent, A. C:
1964 *Life Histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies, 2* vols., Nova Iorque, Dover.
Benveniste, E.:
1966 *Problemes de linguistiquegénérale, 2* vols., Paris, Gallimard.
Berlin, B.:
1977 "Bases empíricas de Ia cosmologia aguaruna jíbaro, Amazonas, Peru", *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology,* Relatório n? 3, University of Califórnia, Berkeley.
Bernand-Munoz, C:
1977 *Les Ayorê du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag,* Paris-Haia, Mouton.
Bianchi, C:
1976 *Armas* (Mundo Shuar, Série C, 6), Sucua.
Biocca, H.:
1966 *Viaggi tra gli Indi. Alto rio Negro-alto Orinoco,* 4 vols., Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
Bloomfield, L.:
1928 *Menomini Texts* (PAES, 12), Nova Iorque.
Boas, F.:
1890 "First General Report on the Indians of British Columbia", *Reports ofthe British Association for the Advancement of Science, 59th Meeting,* Londres.
1894 *Chinook Texts* (BBAE, 20).
1916 *Tsimshian Mythology* (31th ARBAE).
1940 *Race, Language and Culture,* Nova Iorque, Macmillan.
Boas, F. eHunt, G.:
1902 *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5), Nova Iorque.
Bonniot, R.:
1985 *Émile Gaboriau ou Ia naissance du roman policier,* Paris, Vrin.
Borba, T. M.:
1908 *Atualidade Indígena,* Curitiba.
Bórmida, M.:
1978 "Ayoreo Myths", *Latin American Studies, 2,*1.
Bórmida, M. e Siffredi, A.:
1969-1970 "Mitologia de los Tehuelches meridionales", *Runa,* 12, partes 1-2, Buenos Aires.

Boscana, G.:
1978 *Chinigchinich.* Trad. por A. Robinson. Anotações de J. P. Harrington. Banning, Malki Museum Press.
Bourke, J. G.:
1889 "Notes on the Cosmogony and Theogony of the Mojave Indians", *JAFL, 2.*
Bowers, A. W.:
1965 *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (BBAE, 194).
Brasher, R.:
1962 *Birds and Trees ofNorth America,* 4 vols., Nova Iorque, Rowman and Littlefield.
Brehm, A. E.:
1890 *Brehms Tierleben. Saugetiere, Zweiter Band,* Leipzig-Viena, Bibliographisches Instituí.
1891 *Die Vogel, 2* vols., *id., ibid.*
s.d. *La Vie des animaux illustrée. Les Oiseaux, 2* vols., Paris, Baillère et Fils.
Brett, W. H.:
1880 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana,* Londres.
Briffault, R.:
1927 *The Mothers,* 3 vols., Nova Iorque, Macmillan.
Britton, W. S.:
1941 "Form and Function in the Sloth", *The Quarterly Review of Biology,* 16.
Bryce Boyer, L.:
1979 "Stone as a Symbol in Apache Folklore", *in* R. H. Hook, ed., *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation,* Londres-Nova Iorque, Academic Press.
Buffon, G. L. L. de:
1763 *Histoire naturelle générale et particulière,* etc, Paris.
Buicker, V. R.:
1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas,* University of Texas Press.
Bunzel, R. L.:
1929 *The Pueblo Potter. A Study of Creative Imagination in Primitive Art,* Nova Iorque, AMS Press.
Cadogan, L.:

1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani dei Guairá,* São Paulo.

Câmara Cascudo, L. da:

1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro,* 2 vols., Rio de Janeiro.

Cardus, J.:

1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolívia,* Barcelona.

Carpenter, C. R.:

1934 "A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys", *Comparative Psychology Monographs,* 10, 2.

Casevitz, F.-M.:

1977 "Du Proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de Ia parente et de 1'alliance matsiguenga", *Actes du 42e. Congrès intern. des américanistes,* vol. 2, Paris.

Casevitz-Renard, F.-M.:

1972 "Les Matsiguenga", *JSA,* 61, Paris.

Caso, A. e Bernal, I.:

1952 *Urnas de Oaxaca,* México, Instituto Nacional de Antropologia e História.

Cenitagoya, V. de:

1943 *Los Machiguengas,* Lima, Sanmarti y Cia.

Chapman, A.:

1967 *Les Enfants de Ia mort. Mythologie des Jicaques,* Paris, École Pratique des Hautes Études (multigrafia).

Chartkoff,J. L.eK. K.:

1984 *The Archaelogy of Califórnia,* Stanford University Press.

Chaumeil, J.-P.:

1982 "Représentation du monde d'un chamane Yagua", *L'Ethnographie,* 78.

1983 *Voir, savoir, pouvouir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien,* Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Civrieux, M. de:

1980 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle.* Ed. e trad. de D. M. Guss, São Francisco, North Point Press.

Colbacchini, A.:

1919 *A Tribu dos Bororós,* Rio de Janeiro.

1925 *I Bororós Orientali "Orarímugudoge" dei Matto Grosso, Brasile* (Conlributi scieníifici delle Missioni Salesiane dei Venerabile Don Bosco), Turim, s.d.
Colbacchini, A. e AlbiseUi, C:
1942 *Os Bororós Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro.
Converse, H. M.:
1908 *Myths and Legends of the New York State Iroquois* (New York State Museum Bulletin, 125), Albany.
Cornplan ter, J.:
1938 *Legends ofthe Longhouse*, piladélfia-Nova Iorque.
Couto de Magalhães, J. V.:
1940 *O Selvagem* (1876), 4? ed. São Paulo-Rio.
Craydall, L. S.:
1964 *The Management of Wild Animais in Cap tivity*, University of Chicago Press.
Curtin, J.:
1912 *Myths ofthe* Mocfocs, Boston.
Curtin, J. e Hewitt, J. N. B.:
1911 *Seneca Fiction, Legends, and Myths* (32d. ARBAE).
Curtis, E. S.:
1907-1930 *The North American Indian*, 20 vols., Norwood, Mass.
Cushing, F. H.: >
1887 *A Study ofPueblo Pottery as Illustrative ofZuni Culture Growth* (4th ARBAE).
1920 *ZuniBreadstuffQNM*, 7), Nova Iorque.
Derbyshire, D.:
1965 *Textos Hixkaryâna*, Belém-Pará.
Descola, Ph.:
1984 *La Nature domestique. Techniques et symbolisme dans Vècologie des Achuar*, Paris (multigrafia).
Devereux, G.:
1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (BBAE, 175).
Dixon, R. B.:
1908 "Achomavi and Atsugewi Tales", *JAFL*, 21.
1912 *Maidu Texts* (PAES, 4), Leyden.
Dorsey, G. A.:
1904 *Traditions ofthe Arikara* (Carnegie Institution of Washington, Publ. n? 17).

1906 *The Pawnee. Mythology, Part I (id.,* Publ. n? 59).
Dorsey, G. A. e Kroeber, A. L.:
1903 *Traditions of the Arapaho* (Field Columbiam Museum, Publ. n? 81, Anthropol. Series, 5), Chicago.
Dorsey, J. O.:
1888 "Abstracts of Omaha and Ponca Myths"; "Fairies", *JAFL,* 1.
1890 *The Cegiha Language* (CNAE, 6).
1895 *A Study ofSiouan Cults* (llth. ARBAE).
DuBois, C. G.:
1901 "The Mythology of the Dieguenos", *JAFL,* 14.
1904a "Mythology of the Mission Indians", *JAFL,* 17.
1904b "The Story of lhe Chaup: a Myth of the Dieguenos", *JAFL,* 17.
1906 "Mythology of the Mission Indians", *JAFL,* 19.
1908a "Ceremonies and Traditions of the Diegueno Indians", *JAFL,* 21.
1908b *The Religion of the Luiseno of Souther Califórnia* (UCPAAE, 8, 3).
Duviols, P.:
1974-1976 "Sumaq T'ika ou Ia dialectique de Ia dépendance", *in* G. Dumézil e P. Duviols, "Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau", *JSA,* 63, Paris.
Edmonson, M. S.:
1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche May a of Guatemala,* Nova Orleans, Tulane University.
Ehrenreich, P.:
1948 "Contribuições para a Etnologia do Brasil". Trad. de Egon Schaden, *RMP,* n. s., 2, São Paulo.
Enders, R. K.:
1935 *Mammalian Life Histories from Barro Colorado Island, Panamá* (Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard University, vol. 78, n? 4).
1940 "Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania", *Journal ofMammalogy,* 21.
Erikson, E. H.:
1943 *Observations on the Yurok: Childhood and World Ima-#e* (UCPAAE, 35,10).
Ewers, J. C:
1945 "The Case for Blackfoot Pottery", *AA,* 47, 2.

Farabee, W. C:
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaelogy and Ethnology, Harvard University, vol. 10), Cambridge, Mass.
1967 *The Central Arawak* (University of Pennsylvania. The University Museum, Anthropol. Publ., 9).
Fenton, W. N.:
1953 *The Iroquois Eagle Dance* (BBAE, 156).
1962 "This Island, the World on the Turtle's Back", *JAFL,* 75.
Fewkes, J. W.:
1919 *Designs on Prehistoric HopiPottery* (33d ARBAE).
Fock, N.:
1963 *Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Nationalmuseets skrifter. Efhnografisk Roekke 8). Copenhague.
Foster, G. M.:
1955 "Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central México", Publ. 22, *Middle American Research Institute,* Nova Orleans, Tulane University.
1965 "The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work", *in* F. R. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), Nova Iorque. *J*
Frale, D. A.:
1984 "A Last of the Earth Eaters", *The Sciences. Published by the New York Academy of Sciences,* nov.-dez.
Freud, S.:
1912 *Totem und Tabu* (Gesammelte Schriften, X, 1922).
1945 *Introduction à Ia Psychanalyse,* Paris, Payot.
1966 *Correspondance avec le pasteur Pfister,* Paris, Gallimard.
1976 "La Conquête du feu", trad. de Jacques Sédat e Jean Laplanche *in Psychanalyse à VUniversité,* 1, 4.
1984a *Nouvelles Conferences d'introduction à Ia psychanalyse,* Paris, Gallimard.
1984b *Sigmund Freud presente par lui-même,* Paris, Gallimard.
1985 *La Question de 1'analyseprofane,* Paris, Gallimard.
Freud, S. e Jung, C. G.:
1975 *Correspondance,* 2 vols., Paris, Gallimard.

Frikel, G.P.:
1953 "Kamáni", *RMP,* n. s., 7, São Paulo.
Garcia, S.:
1935-1937 "Mitologia Machiguenga", *Misiones Dominicanas dei Peru,* vols. 17, 18, 19, Lima.
1942 "Mitologia de los selvajes Machiguengas", *Actasy Trabajos Científicos dei 27? Congreso Internacional de Americanistas* (1939), Lima.
Garcia-Rendueles, M.:
1978 "Version primera y segunda dei mito de Nunkui en aguaruna y espanol", *Amazônia Peruana. Mitologia,* vol. 2, Lima.
Gàtschet, A. S.:
1888 "Fairies, Notes on Creek Dwarfs", *JAFL, 1.*
1890 *The Klamath Indians of South Western Oregon* (CNAE, 2, duas partes).
Gifford, E.W.:
1928 *Pottery-making in the Southwest* (UCPAAE, 23, 8).
Gillin,J.:
1936 *The Barama River Carib of British Guiana* (Papers of the Peabody Museum, 14, 2), Cambridge, Mass.
Gimbutas, M.:
1981 "Vulvas, Breasts and Buttocks of the Goddess Creatress: Commentary on the Origin of Art", *in* G. Buccellati e Ch. Speroni, eds., *The Shape ofthe Past. Studies in Honor of Franklin D. Murphy,* University of Califórnia, Los Angeles.
Goeje, C. H. de:
1943 "Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie,* 44, Leiden.
1946 *Études linguistiques caribes* (VKNAW, Afd. Letterkunde, N. R.,Deel49, 2).
Goffart, M.:
1971 *Function and Form in the Sloth,* Elmsford, Pergamon Press.
Goodwin, G.:
1939 *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (MAFLS, 33), Nova Iorque.

Grain, J. M.:
1957 "Kashirí (historieta lunar)", *Misiones Dominicanas dei Peru,* 38, Lima.

Grasse, P. P.:
1955 *Traitê de zoologie,* t. 17, fase. 2, Paris, Masson.

Greenberg, J.:
1956 "A General Classification of Central and South American Languages", *Paper read at the 5th Congress ofAnthropology and Ethnology,* Filadélfia, 4 set. (multigrafia).

Grenand, P.:
1980 *Introduction à Vétude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock {Guyane française),* Paris, SELAF.

Grinnell, G. B.:
1892 *Blackfoot Lodge Tales,* Nova Iorque.

Guallart, J. M.;
1958 "Mitos y legendas de los Aguarunas dei alto Maranon", *Peru Indígena,* 7(16-17), Lima.

Haeberlin, H. K.:
1924 "MythologyofPugetSound",JAFX, 37.

Harner, M. J.:
1962 "Jivaro Souls", *AA,* 64, 2.
1977 *Les Jivaro* (1972), Paris, Payot.

HarU.Ch.F.:
1952 *Os Mitos amazônicos da tartaruga.* Trad. e notas de L. da *Câmara* Cascudo, Recife.

Hearn, L.:
1901 *Glimpses of Unfamiliar Japan, 2* vols., Boston, Houghton Mifflin.

Héritier, F. e Izard, M.:
1958 *Aspects humains de l'amenagement hydro-agricole de Ia vallée du Sourou,* Bordeaux, ISHA.

Hewitt,J, N. B.:
1903 *Iroquoian Cosmology* (21st ARBAE).
1928 *Iroquoian Cosmology II* (43d ARBAE).

Hildebrand, E. R. von:
1976 "La Manufatura dei Budare entre Ia tribu Tanimuka (Amazônia, Colômbia)", *Revista Colombiana de Antropologia,* 20.

Hildebrand, M. von:
1975 "Origem dei Mundo segun los Ofaina", *Revista Colombiana de Antropologia,* 18.
1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka {Amazonie colombienne).* Tese de 3? ciclo, Université de Paris **VII** (multigrafia).
Hissink, K. e Hahn, A.:
1961 *Die Tacana. **I,** Erzahlungsgut,* Stuttgart.
Hocart, A. M.:
1929 *Lau Islands, Fiji* (Bernice P. Bishop Museum, BuUetin 62), Honolulu.
Howry, J. C:
1978 "Ethnographic Realities of Mayan Prehistory", *in* D. L. Browman, ed., *Cultural Contihuity in Mesoamerica.* Haia-Paris, Mouton.
Hugh Jones, St.:
1979 *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazônia,* Cambridge University Press.
Huxley, F.:
1956 *Affable Savages,* Londres, Rupert Hart-Davis.
Ihering, R. von:
1940 *Dicionário dos animais do Brasil,* São Paulo.
Jacobs, E. D.:
1959 *Nehalem Tillamook Tales,* Eugene, Oregon.
Jacobs, M.:
1945 *Kalapuya Texts* (University of Washington Publications in Anthropology, II), Seattle.
1959 *Clackamas Chinook Texts* (International Journal of American Linguistics), 2vols.
Jakobson, R. e Waugh, L.:
1979 *The Sound Shape of Language,* Indiana University Press.
Jésuites:
1972 *relations des*_____, 6 vols., Montreal, éditions du Jour.
Jones, W.:
1915 *Kickapoo Tales* (...) *translated by T. Michelson* (PAES, 9), Leyden-Nova Iorque.
Josselin de Jong, J. P. B.:
1914 *Blackfoot Texts* (VKAWA, Afd. Letterkunde N. R., Deell4,4).

Karsten, R.:
1923 *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (BBAE, 79).
1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 7,1), Helsingfors.
1967 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora4), Oosterhout N. B.
Kensinger *et ai.:*
1975 *The Cashinahua of Eastern Peru* (The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, 1).
Krieg, H.˙.
1939 "Begegnungen mit Ameisenbàren und Faultieren in freier Wildbahn", *Zeitschrift für Tierpsychologie, 2, 3.*
1961 "Das Verhalten der Faultiere (Bradypodidae)", *in Handbuch derZoologie,* Helmk, v. Lengerken und Stark, vol. 8, 27? ed.
Kroeber, A. L.:
1901 "Ute Tales", *JAFL,* 14.
1906 "Two Myths of the Mission Indians of Califórnia", *JAFL,* 19.
1907 *Gros Ventre Myths and Tales* (APAMNH, 1,2).
1908a "Origin Tradition of the Chemehuevi Indians", *JAFL,* 21.
1908b *Ethnography ofthe Cahuilla Indians* (UCPAAE, 8, 2).
1925 *Handbook ofthe Indians of Califórnia* (BBAE 78).
1948a *Seven Mohave Myths* (Anthropological Records, 11, 1), University of Califórnia, Berkeley e Los Angeles.
1948b *Anthropology.* Nova ed., revista, Nova Iorque, Harcourt Brace.
Kruse, A.:
1946-1949 "Erzàhlungen der Tapajoz-Mundurukú", *Anthropos,* 41-44.
La Barre, W.:
1980 *Culture in Context,* Durham, Duke University Press.
Labiche, E.:
1892-1894 *Théâtre complet,* 10 vols., Paris, Calmann-Lévy.
Lacarrière, J.:
1960 *Sophocle, dramaturge,* Paris, L'Arche.

Latcham, R. E.:
1924 *La Organizacion social y Ias creencias religiosas de los antigos Araucanos,* Santiago de Chile.
Laughlin, R. M.:
1977 *OfCabbages and Kings. Tales from Zinacantán* (Smithsonian Contributions to Anthropology, 23), Washington D. C.
Léger, D.:
1981 "L'Engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre-Vietnam", *Orients,* Paris-Toulouse, Sudestasie-Privat.
Lehmann-Nitsche, R.:
1922 "Las Constelaciones dei Orión y de Ias Híadas, etc", *RDMLP,* 26, Buenos Aires.
1927 "El Caprimúlgido con quatro ojos", *id.,* 30.
1928 "Las três aves gritonas. Los mitos dei Carau, dei Crispin y dei Urutáu o Cacuy y su origen indígena americano", *Revista de Ia Universidad de Buenos Aires,* 2? série.
1930 "El Caprimúlgido y los dos grandes astros", *RDMLP,* 32.
Léry, J. de:
1975 *Histoire d'un voyage faict en Ia terre du Brésil,* Ed. de 1580 republicada em fac-símile, Genebra, Droz.
Lévi-Strauss, C:
1949 *Les Structures élémentaires de Ia parente,* Paris, P.U.F. (nova ed. Paris-Haia, Mouton, 1967).
1958 *Anthropologie structurale,* Paris, Plon.
1962a *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris, P. U. F.
1962b *La Penséesauvage,* Paris, Plon.
1964 *Mythologiques I: Le Cru et le cuit,* Paris, Plon.
1966 *Mythologiques II: Du Miei aux cendres,* Paris, Plon.
1968 *Mythologiques III: L 'Origine des manières de table,* Paris, Plon.
1971 *Mythologiques IV: L'Hommenu,* Paris, Plon.
1979 *La Voie des masques. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions,* Paris, Plon.
1984 *Paroles donnés,* Paris, Plon. (Ed. bras.: *Minhas palavras,* São Paulo, Brasiliense, 1986.)

Linné, S.:
1945 "The Ethnologist and the American Indian Potter", *in* F. M. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. in Anthropology, 41), Nova Iorque.

Lockwood, T. E.:
1979 "The Ethnobotany of Brugmansia", *Journal of Ethnopharmacology,* 1.

Lounsbury, F. G.:
1978 "Iroquoian Languages", *in Handbook ofNorth American Indians,* vol. 15, Washington D. C, Smithsonian Institution.

Lowie, R. H.:
1909 *The Assiniboine* (APAMNH, 4, parte 1), Nova Iorque.

McDermott, L.:
1901 "Folklore of the Flathead Indians of Idaho", *JAFL,* 14.

Mcllwraith, T. F.:
1948 *The Bella Coola Indians,* 2 vols., Toronto.

MacNeish, R. S.:
1978 "Late Pleistocene Adaptations: A New Look at Early Peopling of the New World as of 1976", *Journal ofAnthropological Research,* 34, 4.
1982 "A late Commentary on an Early Subject", *in* J. Ericson *et ai.,* eds., Peopling of the New World, *Los Altos,* Ballena Press.

Magafia, E.:
1982a "Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians", *Anthropologica,* 24.
1982b "Hombres salvajes y Razas monstruosas de los índios Kalifla de Surinam", *Journal of Latin American Lore,* 8,1.

Mallery, G.:
1887 *Pictographs ofthe North American Indians; a Preliminary Paper* **(4th ARBAE).**
1894 *Picture-writing ofthe American Indians* (lOth ARBAE).

Maquet, J. J.:
1961 *The Premise of Inequality in Ruanda,* Londres, Oxford University Press.

Medawar, P. B.eJ. S.:
1983 *From Aristotle To Zoos. A Philosophical Dictionary of Biology,* Harvard University Press.

Meggitt, M.:
1962 *Desert People,* Sidney, Angus and Robertson.
Métraux, A.:
1931 "Mitos y cuentos de los índios Chiriguano", *RDMLP,* 33, Buenos Aires.
1939 *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Gõteborg.
1943 'The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi", *Primitive Man,* 16,1-2.
1944 "South American Thunderbirds", *JAFL,* 57.
1946a *Myths ofthe Toba andPilagá Indians ofthe Gran Chaco* (MAFLS, 40), Filadélfia.
1946b *Ethnography ofthe Chaco* (BBAE, 143).
Michelson, T.:
1927 *Contributions to Fox Ethnology* (BBAE 85).
Monod-Becquelin, A.:
1975 *La Pratique linguistique des Indiens Trumai,* 2 vols., Paris, SELAF.
Montaigne, M. de:
Essais, livro III, cap. XI.
Mooney, J.:
1900 *Myths ofthe Cherokee* (19th ARBAE).
Moratto, M. J.:
1984 *Califórnia Archaelogy,* Orlando, Academic Press.
Morley, S. G.:
1946 *The Ancient Maya,* Stanford University Press.
Murphy, R. F.:
1958 *Mundurucu Religion* (UCPAAE, 49, 1).
Musters, G. Ch.:
1872 "On the Races of Patagônia", *Journal ofthe Royal Anthropological Institute,* 1.
Naranjo, P.:
1979 "Hallucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems ín the Ecuadorían Amazon", *Journal of Ethnopharmacology,* 1.
Neill,E.D.:
1884 "Life among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Ago", *The American Antiquarian and Oriental Journal,* 6.
Nicklin, K.:
1919 "The Location of Pottery Manufacture", *Man,* 14, 3.

Nimuendaju, C:
1919-1920$_v$ "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia Indianer", *Anthropos,* 14-15.
1946a "The Tucuna", *Handbook of South American Indian,* 7 vols. (BBAE143).
1946b *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41).
1952 *The Tukuna* (UCPAAE, 45).
Nino, B. de:
1912 *Etnografia chiriguana,* La Paz.
Nordenskiõld, E.:
1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings* (Comparative Ethnographical Studies, 2), Gõteborg.
1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika,* Stuttgart, Strecker und Schrõder Verlag.
Nunberg, H. e Federn, E., eds.:
1976-1983 *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de Ia Société psychanalytique de Vienne, 4* vols., Paris, Gallimard.
Oosten, J. G.:
1983 "The incest of sun and moon", *Etudes Inuit, 7, l,* Quebec, Univ. Lavai. *)
Opler, M. E.:
1940 *Myths andLegends ofthe Lipan Apache* (MAFLS, 36).
1941 *An Apache Life-Way,* Universityof Chicago Press.
1946 "The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache", *The Masterkey,* 20.
Orbigny, A. d':
1835-1837 *Voyage dans VAmérique meridionale,* 9 vols. Paris.
Orico, O.:
1929 *Os Mythos ameríndios,* Rio-São Paulo, Editora Ltda.
1937 *Vocabulário de Crendices Amazônicas,* São Paulo-Rio de Janeiro, Nacional.
Ortiz-Gomez, F.:
1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens Cuiba et Sikuani (Guahíbo), Llanos de Colombie.* Tese de 3? ciclo, EHESS (multigrafia).
Parker, A. C:
1912a *The Code ofHandsome Lake, the Seneca Prophet* (New York State Museum Bulletin, 163), Albany.
1912b "Certain Iroquois Tree Myths and Symbols", *AA,* 14.

Parsons, E. C:
1916 "The Zuni Lámana", *AA,* 18.
Pellizzaro, S.:
s.d. *Etsa Defensor de los Shuar* (Mundo Shuar, Série F, 6), Sucua.
1978 *Nunkui {id.,* Série F, 8), Sucua.
1980a *Ayumpúm. Mitos de Ia Cabeça cortada {id.,* Série F, 5), Sucua.
1980b *Tsantsa. Celebracion de Ia Cabeça cortada {id., Série* F, 9), Sucua.
1982 Etsa. El Modelo dei hombre shuar {id., Mitologia shuar, 7), Sucua.
Penteado Coelho, V.:
1984 "Histórias Waurá", *Publicações do Museu Municipal dePaulínia,* 27.
Pereira, F.:
1942 "Legendas Machiguengas", *Revista dei Museo Nacional,* 11, 2, Lima.
Petrullo, V.:
1939 *The Yaruros ofthe Capanaparo River, Venezuela* (Anthropological Papers, 11. Bureau of American Ethnology), Washington, D. C.
Phinney, A.:
1934 *Nez Percé Texts* (CUCA, 25), Nova Iorque.
Posener, G.:
1959 *Dictionnaire de Ia civilisation égyptienne,* Paris, Hazan.
Posinsky, S. H.:
1957 "The Problem of Yurok Analiry", *The American Imago,* 14,1.
Powell.J. W.:
1881 "Sketch of the Mythology of the North American Indians", *IstARBAE.*
Preuss, K. Th.:
1919-1926 "Forschungsreise zu den Kagaba", *Anthropos,* 14-21.
Radcliffe-Brown, A. R.:
1948 *The Andaman Islanders* (1922), Glencoe, Free Press.
Rand, S. T.:
1894 *Legends ofthe Micmacs,* Nova Iorque-Londres.

Ratcliffe, F.:
1963 *Flying Fox and Drifting Sand,* Sydney, Angus and Robertson.
Ray, V. F.:
1963 *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern Califórnia,* Seattle.
Recinos, A.:
1950 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya. English version by D. Goetz and S. G. Morley from the translation of Adrián Recinos,* Norman, University of Oklahoma Press.
Reichard, G. A.:
1947 *An Analysis ofCoeur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), Filadélfia.
Reichel-Dolmatoff, G.:
1968 *Desana. Simbolismo de los índios Tukano dei Vaupés,* Bogotá, Universidad de los Andes.
1978 "Desana Animal Categories, Food Restriction, and the Concept of Color Energies", *Journal ofLatin American Lore,* 4, 2.
Riggs, S. R.:
1890 *A Dakota-English Dictionary* (CNAE, 7).
Riley, C. L.:
1952 "The Blowgun in the New World", *SWJA,* 8, 3.
Ritchie Key, M.:
1978a "The History and Distribution of the Indigenous Languages of Bolívia", *Paper presented at the American Anthropological Association, 77th Annual Meeting,* Los Angeles (multigrafia).
1978b "Araucanian Genetic Relationship", *International Journal of American Linguistic,* 44, 4.
Ritchie Key, M. (e Clairis, Chr.):
1978c "Fuegian and Central South American Language Relationships", *Actes du 42e. Congrès International des Américanistes* (1976), vol. 4, Paris.
Rivet, P. e Rochereau, H. J.:
1929 "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios dei Occidente de Antioquia", *JSA,* 21.
Robbins, Ch. S., Bruun, B. e Zim, H. S.:
1966 *A Guide to Field Identification. Birds of North America,* Nova Iorque, Golden Press.

Rodrigues, J. Barbosa:
1890 *Poranduba Amazonense* (Anais da Biblioteca Nacional' do Rio de Janeiro, vol. 14 (1886-1887), fase. 2).
1899 *O Muyrakytã e os ídolos symbolicos. Estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos prehistoricos, 2* vols., Rio de Janeiro.
Roheim, G.:
1950 *Psychoanalysis and Anthropology,* Nova Iorque, International Universities Press.
Roth, W. E.:
1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore ofthe Guiana Indians* (30th ARBAE).
Rueda, M. V.:
1983 *Setenta Mitos shuar recogidospor R. Tankamash,* Quito, Mundo Shuar.
Russell, F.:
1908 *The Pima Indians* (26th ARBAE).
Saake, W.:
1958 "Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana", *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists (1956),* Copenhague.
Sablott, J. A. e Rathje, W. L.:
1975 "The Rise of a Maya Merchant Class", *Scientific American,* 233, 4.
Sagard, G.:
1636 *Histoire du Canada,* 4 vols., Paris.
Sahagun, B. de:
1950-1963 *Fíorentine Codex. General History ofthe Things of New Spain.* Em 13 partes. Trad. de A. J. O. Anderson e Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M.
Sales, A. de:
1981 "La Relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Si*béúe",L'Homme,* 21, 4.
Sapir, E.:
1910 "Song Recitative in Paiute Mythology", *JAFL,* 23.
1968 *Selected Writings of — in Language, Culture and Personality.* Ed. D. G. Mandelbaum, University of Califórnia Press.
Sapir, E. e Spier, L.
1930 *Wishram Ethnography* (University of Washington Publications in Anthropology, 3, 3), Seattle.

Sauer, C O . :
1950 "Cultivated Plants of South and Central America", *Handbook of South American Indians,* 7 vols. (BBAE 143).
Schaden, E.:
1963 "Caracteres específicos da cultura Mbüa-Guarani", *Revista de Antropologia, 2,*1-2, São Paulo.
Schaeffer, C. E.:
1950 "Bird Nomenclature and Principies of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians", *Journal of the Washington Academy of Sciences,* 40.
Schomburgk, R.:
1922 *Traveis in British Guiana 1840-1844,* trad. e ed. de W. E. Roth, 2 vols., Georgetown.
Schultz, H.:
1964 "Informações etnográficas sobre os Umutina (1943, 1944 e 1945"), *RMP,* n. s., 13.
Schultz, H. e Chiara, V.:
1973 "Mais Lendas Waura", *JSA,* 60.
Seeger, A.:
1977 "Fixed Points on ares and circles: the temporal processual aspect of Suyá space and society", *Actes du 42e. Congrès International des Americanistes,* vol. 2, Paris.
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians ofMato Grosso,* Harvard University Press.
Seler, E.:
1961 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde,* 5 vols., Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
Skinner, A.:
1916 "Plains Cree Tales", *JAFL,* 29.
1921 *Material Culture ofthe Menomini* (INM).
Skinner, A. e Satterlee, J. V.:
1915 *Folklore of hte Menomini Indians* (APAMNH, 13, 3).
Smith, E. A.:
1884 *Myths ofthe Iroquois* (2nd ARBAE).
Sófocles:
1958 *Théâtre de*_____Nova trad. com texto, introdução e notas de R. Pignarre, 2 vols., Paris, Classiques Garnier.
Soustelle, J.:
1979 *L 'Univers dez Aztèques,* Paris, Hermann.

1982 *LesMaya,* Paris, Flammarion.
Sparkman, Ph. S.:
1908 *The Culture of the Luiseno Indians* (UCPAAE, 8, 4).
Speck, F. G.:
1921 "Bird-Lore of the Northern Indians", *Public Lectures ofthe University ofPennsylvania,* 7.
1928 *Native Tribes andDialects of Connecticut. A Mohegan-Pequot Diary* (43rd ARBAE).
1935 "Penobscot Tales and Religious Beliefs", *JAFL,* 48.
1938 "The Cane Blowgun in Catawba and Southeastern Ethnology", *AA, 40.*
1946 "Bird nomenclature and song interpretation of the Canadian Delaware: An essay in ethno-ornithology", *Journal ofthe Washington Academy of Sciences,* 36, 8.
Spier, L.:
1923 "Southern Diegueflo Customs" (UCPAAE, 20).
Spruce, R.:
1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes, 2* vols., Londres.
Stephen, A. M.:
1936 *Hopi Journal. Edited by E. C. Parsons, 2* vols. (CUCA, 23).
Stevenson, M. C:
1905 *The Zuni Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* (23rd ARBAE).
Stirling, M. W.:
1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* (BBAE, 117).
Stradelli, E.:
1890 "UUaupés e gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary", *Bolletino delia Società Geográfica Italiana,* 3, Roma.
Strong, W. D.:
1929 *Aboriginal Society in Southern Califórnia* (UCPAAE, 26).
Suárez, J. A.:
1973 "Macro-Pano-Tacanan", *International Journal of American Linguistics,* 39, 3.
Sjvanton, J. R.:
1905-1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida* (MAMNH, Jesup North Pacific Expedition, 5,1).

1929 *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88).
1938 "John Napoleon Brinton Hewitt", *AA,* 40.
Tastevin, C:
1925 "La Legende de Bóuysú en Amazonie", *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires,* 6e. année, 22.
1926 "Le Haut Tarauacá", *La Géographie,* 45.
Teale, E. Way:
1965 " 'Sleeping One' of the Hopis", *Natural History,* 74, 10.
Teit,J. A.:
1930 *The Salishan Tribes ofthe Western Plateaus* (45th ARBAE).
Teschauer, C.:
1925 *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas,* 3? ed., Porto Alegre.
Thevet, A.
1878 *Les Singularitez de Ia France Antarctique,* nova edição por P. Gaffarel, Paris, Maisonneuve.
Thompson, J. E.:
s. d. *La Semilla dei Mundo. Legendas de los índios Maquiritares en ei Amazonas Venezolano* (multigrafia).
Thompson, J. Eric S.: v
1970 *Maya History and Religion,* Norman.
Thompson, L. C. e M. T.:
1972 "Language Universais, Nasais, and the Northwest Coast", *in Studies in Linguistic in Honor of G. L. Trager,* Haia.
Thompson, S.:
1929 *Tales of the North American Indians,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Ulloa, Don A. e Juan, Don J.:
1748 *Relación histórica dei viaje a Ia America,* Madri.
Van Tyne, J.:
1929 "Notes on the Habits of *Cyclopes dorsalis", Journal of Mammalogy,* 10, 4.
Vega, G. de Ia:
1737 *Histoire des Yncas róis du Pérou,* Amsterdã.
Veríssimo, J.:
1886 *Cenas da vida amazônica,* Lisboa.

Vernant, J.-P. e Vidal-Naquet, P.:
1972 *Mythe et tragedie en Grèce ancienne,* Paris, François Maspéro.
Viertler, R. B.:
1979 "A Noção de pessoa entre os Bororó", *Boletim do Museu Nacional, Antropologia* 32, Rio de Janeiro.
Vogt,C:
1884 *Les Mammifères,* Paris, Masson.
Voltaire:
1764 *Commentaires sur Corneüle. Remarques concernant "Horace" (Acte III, scène I), in: Oeuvres completes,* tomo 31, Paris, Garnier, 1880.
Wagley, Ch.:
1940 "World View of the Tapirapé Indians", *JAFL,* 53.
Wagley, Ch. e Galvão, E.:
1949 *The Tenetehara Indians ofBrazil* (CUCA, 35).
Wagner, C P.:
1967 *Defeatofthe Bird God,* Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House.
Walker.J. R.:
1917 *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division ofthe Teton Dakota* (APAMNH, 16, 2).
Wallace, A. R.:
1889 *A Narrative of Traveis on the Amazon and Rio Negro,* Londres.
Wallis, W. D.:
1923 "Beliefs and Tales of the Canadian Dakota", *JAFL,* 36.
Waterman, T. T.:
1909 "Analysis of the Mission Indians Creation Story", *AA,* 11.
Wavrin, marquês de:
1937 *Moeurs et coutum.es des Indiens sauvages de VAmérique du Sud,* Paris, Payot.
Weiss, G.:
1972 "Campa Cosmology", *Ethnology,* 11.
1975 *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America* (APAMNH, 52, 5).
Whiffen, Th.:
1915 *The North-West Amazons,* Londres.
White, R.C.:
1957 ' 'The Luiseno Theory of Knowledge", *A A,* 59.

Wilbert.J.:
1962 "Erzãhlgut der Yupa-Indianer", *Anthropos*, 57, 3-6.
1963 *índios de Ia Región Orinoco Ventuari* (Fundación La Salle de Ciências Naturales, Monografia 8), Caracas.
1970 *Folk Literature ofthe Warao Indians* (Latin American Studies, 15), Los Angeles, University of Califórnia, Latin American Center.
1974 *Yupa Folktales*, Los Angeles, University of Califórnia, Latin American Center.
1984 *Folk Literature ofthe Tehuelche Indians* (Latin American Studies, 59), Los Angeles, University of Califórnia, Latin American Center.
Wissler, C. eDuvall, D. C:
1908 *Mythology ofthe Blackfoot Indians* (APAMNH, 2).
Witthoft, J.:
1946 "Bird Lore of the Eastern Cherokee", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36.
Witthoft, J. e Hadlock, W. S.:
1946 ' 'Cherokee- Iroquois Little People", *JAFL*, 59.

Sobre o autor

Filho de judeus alsacianos, Claude Lévi-Strauss nasceu em Bruxelas no dia 28 de novembro de 1908. Fez seus estudos em Jeanson-de-Sailly e na Sorbonne, onde formou-se em Letras, em 1931. No ano seguinte iniciou sua carreira de professor no Liceu de Mont-de-Marsan. Em 1935 veio para o Brasil, onde colaborou na implantação da USP - Universidade de São Paulo. De volta à França, foi subdiretor do Museu do Homem entre 1949 e 1950, cargo que abandonou para ingressar na École Pratique des Hautes Etudes, como diretor de estudos. Em 1959, tornou-se diretor do Departamento de Antropologia Social do Collège de France. No ano de 1982 deixou de lecionar para dedicar-se exclusivamente aos seus livros. Sua obra antropológica é uma das mais importantes do século XX.

Livros publicados:

La Vie Familiale et Sociale des Indiens Nambikwara (A Vida Familiar e Social dos índios Nhambiquaras) 1948

Les Structures Elementaires de Ia Parente (As Estruturas Elementares do Parentesco) 1949

L 'Anthropologie Structurale, vols. I et II *(A Antropologia Estrutural)* 1951 e 1973

Race et Histoire (Raça e História) 1952

Tristes Tropiques (Tristes Trópicos) 1955

La Pensée Sauvage (O Pensamento Selvagem) 1962

Le Totémisme Aujoud'hui (O Totemismo Hoje) 1962

Série Mithologiques - (Mitológicas)

1 - *Le Cru et Le Cuit (O Cru e o Cozido)* 1964
2 - *Du Miei aux Cendres (Do Mel às Cinzas)* 1967
3 - *L 'Origine des Manières de Table (A Origem das Maneiras à Mesa)* 1968
4 - *L Homme Nu (O Homem Nu)* 1971

La Voie des Masques (A Via das Máscaras) 1975

Paroles Donnés (Minhas Palavras) Ed. Brasiliense, 1984.